شرح الحلقة الثالثة

الأصول العملية

للشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره

تقريراً لدروس المرجع الديني

السيد كمال الحيدري

الجزء الخامس

من القسم الثاني

بقلم

الشيخ علي حمود العبادي


بسم الله الرحمن الرحيم

(٩٤)

الاستصحاب التعليقي

- تحرير محلّ النزاع في الاستصحاب التعليقي
- بيان كيفية إجراء الاستصحاب التعليقي
- الاعتراضات على الاستصحاب التعليقي
- الاعتراض الأوّل: للمحقّق النائيني
- الجواب على الاعتراض الأوّل
- الجواب الأوّل: للشيخ الأنصاري
- الجواب الثاني: للمحقّق العراقي
- مناقشة السيد الشهيد للاعتراض الأول

تطبيقات

١. استصحاب الحكم المعلق

قد نحرزُ كونَ الحكم منوطاً في مقام جعلِه بخصوصيتين، وهناك خصوصيةٌ ثالثةٌ يحتملُ دخلُها في الحكم أيضاً. وفي هذه الحالةِ يمكنُ أن نفترضَ: أن إحدى تلك الخصوصيتينِ معلومةُ الثبوت، والثانيةُ معلومةُ الانتفاء، وأمّا الخصوصيةُ الثالثةُ المحتملُ دخلُها فهي ثابتة.

وهذا الافتراضُ يعني أنّ الحكمَ ليس فعلياً ولكنه يُعلَمُ بثبوته على تقدير وجودِ الخصوصيةِ الثانية، فالمعلومُ هو الحكمُ المعلَّقُ والقضيةُ الشرطية. فإذا افترضنا أنّ الخصوصيةَ الثانيةَ وُجِدتَ بعد ذلك ولكن بعدَ أن زالَت الخصوصيةُ الثالثةُ، حصلَ الشكُّ في بقاءِ تلك القضيةِ الشرطية؛ لاحتمال دخلِ الخصوصيةِ الثالثةِ في الحكم.

وهنا تأتي الحاجةُ إلى البحث عن إمكان استصحاب الحكم المعلّق، ومثالُ ذلك: حرمةُ العصيرِ العنبيِّ المنوطةُ بالعنب وبالغليان، ويُحتملُ دخل الرطوبةِ وعدمِ الجفافِ فيها، فإذا جفَّ العنبُ ثم غلى كان مورداً لاستصحاب الحرمةِ المعلَّقةِ على الغليان.

وقد وُجِّهَ إلى هذا الاستصحاب ثلاثةُ اعتراضات:

الاعتراضُ الأوّل: أنّ أركانَ الاستصحابِ غيرُ تامّةٍ، لأنّ الجعلَ لا شكّ في بقائه، والمجعولُ لا يقينَ بحدوثه، والحرمةُ على نهج القضيةِ الشرطية أمرٌ منتزعٌ عن جعل الحرمةِ على موضوعها المقدّرِ الوجود، ولا أثرَ للتعبّد به. ومن أجل هذا الاعتراضِ بنَت مدرسةُ المحقّقِ النائينيّ على عدم جريانِ الاستصحابِ في الحكم المعلّق.

وقد يجاب على ذلك بجوابين:

أحدُهما: أنّا نستصحبُ سببيةَ الغليانِ للحرمة، وهي حكمٌ وضعيٌّ فعليٌّ معلوم حدوثاً ومشكوكٌ بقاءً.

والردُّ على هذا الجواب: أنّه إن أريدَ باستصحاب السببيةِ إثباتُ الحرمةِ فعلاً فهو غيرُ ممكن؛ لأنّ الحرمةَ ليست من الآثارِ الشرعيةِ للسببيةِ بل من الآثار الشرعيةِ لذاتِ السببِ الذي رتَّبَ الشارعُ عليه الحرمةَ، وإن أُريد بذلك الاقتصارُ على التعبّدِ بالسببية فهو لغوٌ لأنها بعنوانها لا تصلحُ للمنجّزية والمعذّرية.

والجوابُ الآخرُ لمدرسة المحقّقِ العراقيّ، وهو يقولُ: إنّ الاعتراضَ المذكورَ يقومُ على أساس أنّ المجعولَ لا يكونُ فعلياً إلاّ بوجود تمامِ أجزاءِ الموضوع خارجاً، فإنّه حينئذٍ يتعذّرُ استصحابُ المجعولِ في المقام؛ إذ لم يُصبح فعلياً ليستصحب. ولكنَّ الصحيحَ: أنّ المجعولَ ثابتٌ بثبوت الجعل؛ لأنّه منوطٌ بالوجود اللحاظيّ للموضوع، لا بوجوده الخارجيّ، فهو فعليٌّ قبل تحقّق الموضوعِ خارجاً.

وقد أردفَ المحقّقُ العراقيُّ ناقضاً على المحقّق النائيني بأنه: أليس المجتهدُ يُجري الاستصحابَ في المجعول الكلّيِّ قبلَ أن يتحقّقَ الموضوعُ خارجاً؟!

ونلاحظُ على الجواب المذكور: أنّ المجعولَ إذا لوحظ بما هو أمرٌ ذهنيٌّ فهو نفسُ الجعل المنوطِ بالوجودِ اللحاظيِّ للشرطِ وللموضوع على ما تقدّمَ في الواجب المشروط، إلاّ أنّ المجعولَ حينئذٍ لا يجري فيه استصحابُ الحكم بهذا اللحاظ إذ لا شكَّ في البقاء وإنّما الشكُّ في حدوثِ الجعلِ الزائدِ على ما عرفتَ سابقاً ...

وإذا لوحظَ المجعولُ بما هو صفةٌ للموضوع الخارجيِّ فهو منوطٌ في هذا

اللحاظ بالخارج، فما لم يوجِد الموضوعُ بالكامل ـ ولو تقديراً وافتراضاً ـ لا يرى للمجعول فعليةٌ لكي يستصحب.

ومن ذلك يُعرفُ حالُ النقضِ المذكورِ فإنّ المجتهدَ يفترضُ تحقّقَ الموضوع بالكامل فيشكٌّ في البقاءِ مبنيّاً على هذا الفرض، وأين هذا من إجراءِ استصحابِ الحكمِ بمجرّدِ افتراضِ جزءِ الموضوع؟

وبكلمةٍ أخرى: إنّ كفايةَ ثبوتِ المجعولِ بتقديرِ وجودِ موضوعِه في تصحيح استصحابِه شيءٌ، وكفايةُ الثبوتِ التقديريِّ لنفس المجعولِ في تصحيح استصحابِه دون تواجدِ تمامِ الموضوعِ لا خارجاً ولا تقديراً شيءٌ آخر.

والتحقيقُ: أنَّ إناطةَ الحكم بالخصوصيةِ الثانيةِ في مقام الجعلِ تارةً تكونُ في عرض إناطتِه بالخصوصية الأولى، بأن قيل «العنبُ المغليُّ حرامٌ» .. وأخرى تكونُ على نحوٍ مترتّبٍ وطوليّ، بمعنى: أنّ الحكمَ يقيّدُ بالخصوصية الثانيةِ وبما هو مقيّدٌ بها يناطُ بالخصوصية الأولى، بأن قيل «العنب إذا غلى حرُم» فإنّ العنبَ هنا يكونُ موضوعاً للحرمة المنوطة بالغليان، خلافاً للفرضية الأولى التي كان العنبُ المغليُّ بما هو كذلك موضوعاً للحرمة.

ففي الحالة الأولى يتَّجهُ الاعتراضُ المذكور، ولا يجري الاستصحابُ في القضية الشرطية، لأنها أمرٌ منتزعٌ عن الجعل وليست هي الحكمَ المجعول.

وأمّا في الحالةِ الثانيةِ فلا بأسَ بجريانِ الاستصحابِ في نفس القضيةِ الشرطيةِ التي وقعَ العنبُ موضوعاً لها، لأنها مجعولةٌ من قبلِ الشارع بما هي شرطيةٌ ومرتّبةٌ على عنوان العنب، فالعنبُ موضوعٌ للقضيةِ الشرطيةِ حدوثاً يقيناً ويشكٌّ في استمرارِ ذلك بقاءً فتستصحب.

الشرح

بعد أن انتهى البحث في أركان الاستصحاب الأربعة، يقع الكلام في تطبيقات تلك الأركان، ومن جملة التطبيقات التي وقع الكلام فيها: البحث في الاستصحاب التعليقي. وتوضيح البحث في المقام يتوقّف على بيان محلّ النزاع.

تحرير محلّ النزاع في الاستصحاب التعليقي

بيان ذلك: أن الشكّ في بقاء الحكم تارة يكون في مرحلة الجعل وأخرى في مرحلة المجعول.

أما الأول، فالشكّ في بقاء الحكم في هذه المرحلة لا يتصوّر إلا من جهة الشكّ في نسخه.

وأما الثانية فتارة لا يكون الحكم فيها فعلياً من جهة عدم فعلية موضوعه في الخارج، ولكن الفقيه يفرض وجود الموضوع بكامل أجزائه وقيوده في الخارج وثبوت الحكم له، وهذا ليس مجرّد افتراض لا واقع موضوعيّ له بل له واقع موضوعيّ ومنشأ صحيح وهو وجود الأدلّة الشرعية في الكتاب والسنّة. مثلاً: ورد في الدليل «الماء إذا تغيّر بأحد أوصاف النجس تنجّس»، فالفقيه في مقام عملية الاستنباط فرض وجود الماء المتغيّر في الخارج بأحد أوصاف النجس ثم فرض زوال تغيّره بنفسه وشكّ في أن حيثية تغيّره حيثية تعليلية أو تقييدية، ويستظهر من مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية العرفية أنها حيثية تعليلية وموضوع النجاسة طبيعيّ الماء، وحينئذ فبطبيعة الحال يشكّ في بقاء نجاسته من جهة الشكّ في أن التغيّر علّة لها حدوثاً وبقاء أو حدوثاً فقط، فلا مانع عندئذ من استصحاب بقائها، فإذا استصحب الفقيه بقاءها فيفتي بنجاسته بنحو القضية الحقيقية، لأن الفتاوى الفقهية الصادرة من الفقهاء جميعاً تكون

بنحو القضايا الحقيقيـة ولا تتوقّـف فتـوى الفقيـه عـلى فعليـة الحكـم بفعليـة موضوعه في الخارج، وإلا فلازم ذلك أن تكون فتاوى الفقيه جميعاً من القـضايا الخارجية مع أن الأمر ليس كذلك كما هو واضح.

وأخرى: يكون الحكم فعلياً بفعلية موضوعه في الخارج، كما إذا وُجـد المـاء في الخارج وتغيّر بأحد أوصاف النجس ثـم زال تغـيّره بنفـسه، فيـشكّ في بقـاء نجاسته، فيَستصحب بقاءها بعد إحراز أنّ صفة التغيّر صفة تعليليـة لا تقييديـة ويفتي بها بنحو القضية الحقيقية.

ومن الواضح أن الاستصحاب في هذه الموارد الثلاثة تنجيزي:

الأول: في مرحلة الجعل عند الشكّ في النسخ، وهو استصحاب بقاء الجعل في الشريعة المقدّسة وعدم نسخه.

الثاني: في مرحلة المجعول، وهي فعلية الحكم بفعليـة موضـوعه تقـديراً لا واقعاً من قبل الفقيه في مقام عملية الاستنباط وتطبيق الكبرى على الصغرى.

الثالث: في مرحلة المجعول، وهي مرحلة فعلية الحكم بفعلية موضـوعه في الخارج حقيقة.

وهذه الأقسام الثلاثة من الاستصحاب جميعاً من الاستـصحاب التنجيـزي في مقابل الاستصحاب التعليقي، لأن الاستصحاب التعليقـي لا يـدخل تحـت شيء من الأقسام المذكورة ولا إشكال في جريان الاستـصحاب في جميـع تلـك الأقسام، ولهذا عقد هذا التنبيه للبحث عن الاستصحاب التعليقـي فقـط وأنـه يجري أم لا؟

بيان ذلك: أن مورد هذا الاستـصحاب هـو مـا إذا كـان موضـوع الحكـم متخصّصاً بخصوصيتين، فمع وجود كلتا الخصوصيتين فيه فـالحكم ثابـت لـه جزماً، وأما إذا زالت صورة أحدهما وتبـدّلت بـصورة أخـرى فيـشكّ في بقـاء الحكم المعلّق عـلى الـصورة الأولى في الـصورة الثانيـة، بمعنـى أن الخـصوصية

الزائلة لو كانت باقية فالحكم باقٍ يقيناً، وأما مع زوالها فيشكّ في بقائه أي بقاء هذا الحكم المعلّق فيستصحب، كما إذا جعل الشارع حرمة العنب إذا غلى ونفترض وجود عنب، لكنه بعدُ لم يغل، فهنا المجعول ليس فعليّاً، بل فعليّته فرع تحقّق الغليان، فلا علم لنا بفعلية المجعول الآن، ولكنّا نعلم بقضية شرطية وهي: أن هذا العنب لو غلى لحرم، فإذا جفّ ويبس العنب بعد ذلك وأصبح زبيباً، نشكّ في أن تلك القضية الشرطية هل لا تزال باقية، بمعنى أن هذا الزبيب إذا غلى هل يحرم كالعنب أو لا؟ فالشكّ هنا ليس في بقاء الجعل ونسخه؛ إذ لا نحتمل النسخ، وليس في بقاء المجعول بعد العلم بفعليته؛ إذ لم يوجد علم بفعلية المجعول بعد، وإنما الشكّ في بقاء تلك القضية الشرطية.

وكما إذا ورد: «إن الصلاة واجبة على المرأة الخالية من الحيض بشرط دخول الوقت»، ثم شكّ في بقاء وجوب الصلاة عليها من جهة أنها رأت دماً مشتبهاً بين الحيض والاستحاضة.

وهذا الوجه هو محلّ الخلاف بين الأعلام، ويطلق عليه «الاستصحاب التعليقي» و«الاستصحاب التقديري» و«الاستصحاب المشروط».

والمشهور[1] قبل المحقّق النائيني قُدِّسَ سِرُّهُ جريان هذا الاستصحاب، إلّا أن المحقّق المذكور برهن على عدم جريانه؛ فأصبح المشهور بعده عدم الجريان.

بيان كيفية إجراء الاستصحاب التعليقي

الذين ذهبوا إلى جريان الاستصحاب، قرّبوا ذلك بأنه يشار إلى الزبيب ويقال: إن هذا حينما كان عنباً سابقاً فهو حرام إن غلى، والآن نشكّ في بقاء تلك الحرمة، فنستصحبها؛ حيث إنّهم لم يستصحبوا الحرمة المنجّزة، وإنّما استصحبوا الحرمة المعلّقة على الغليان «يحرم العنب إن غلى».

---

(١) نشير إلى الأقوال في الاستصحاب التعليقي في نهاية البحث.

ففي المثال المذكور توجد خصوصيات ثلاث، نجزم بدخالة خصوصيتين من تلك الخصوصيات، وهما الخصوصية الأولى والثانية أي خصوصية العنبية والغليان، إذ لولا العنبية والغليان لما جزمنا بالحرمة.

والخصوصية الثالثة، نشكّ في مدخليتها في الحرمة، وهذه الخصوصية هي خصوصية الرطوبة التي انتفت بعد أن يبس العنب وجفّ وصار زبيباً، فلو قلنا بمدخلية خصوصية الرطوبة، فلا يحرم الزبيب إذا غلى، كما هو واضح، ولو لم يكن لخصوصية الرطوبة مدخلية في الحرمة، فالحرمة ثابتة للزبيب إذا غلى، وفي هذا الضوء يتّضح أن منشأ الشكّ في بقاء الحرمة هو الشكّ في مدخلية خصوصية الرطوبة في الحرمة.

ولا يخفى أن الاستصحاب التعليقي إنما يكون في حالة فرض أن الخصوصية الثانية وهي الغليان لم تتحقّق بعد، لأنّه لو فرضنا تحقّق خصوصية الغليان للعنب، لا تكون حالة الزبيبية موجودة، وعلى هذا لابدّ من أن نفرض أن العنب جفّ ويبس ولم يغلِ إلى أن تحوّل إلى زبيب، وبعد ذلك غلى، وعليه تكون الحرمة التي نستصحبها حرمة معلَّقة، وليست حرمة منجّزة.

الاعتراضات على الاستصحاب التعليقي

اعتُرض على الاستصحاب التعليقي باعتراضات ثلاثة:

الاعتراض الأوّل

هذا الاعتراض أثاره جماعة من الأصوليين منهم المحقّق النائيني والسيد الخوئي، وحاصله أن للحكم مرتبتين؛ الأولى: مرتبة الجعل والاعتبار، والثانية: مرتبة الفعلية، وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج.

أما المرتبة الأولى، فلأن الحكم في هذه المرتبة مجرّد اعتبار لا واقع موضوعي له في الخارج ما عدا وجوده في عالم الاعتبار والذهن، ولا يتصوّر الشكّ فيه إلا

من ناحية الشكّ في النسخ، فإنّ معنى النسخ هو رفع الحكم عـن مرتبـة الجعـل فيكون كاشفاً عن أن جعله محدود وبفترة خاصّة من الزمان.

وأما المرتبة الثانية، فلأن فعلية الحكم إنما هي بفعلية موضـوعه في الخـارج، فإذا وجد الماء المتغيّر في الخارج بأحد أوصاف النجس صارت نجاسـته فعليـة، وعلى هذا فالشكّ في الحكم الشرعي لا يخلو من أن يكون في مرتبة الجعـل أو في مرتبة المجعول ولا ثالث لهما، بمعنى أنه لا يتصوّر الشكّ في الحكم الـشرعي في غير هاتين المرتبتين، فإذن الشكّ في الحكم الشرعي لابـدّ أن يكـون إمـا في رتبـة الجعل أو في مرتبة المجعول، والمفروض أن الشكّ في الحكم التعليقي لا يـدخل لا في مرتبة الجعل ولا في مرتبة المجعول.

أما في الأول فلأن الشكّ فيها إنما هو في بقـاء الجعـل مـن جهـة الـشكّ في نسخه، ولا شكّ في نسخ الحكم المعلَّق؛ لأن الشكّ هـو في بقـاء الحرمـة المعلّقـة على العنب المغلي للزبيب المغـلي مـع اليقـين بعـدم نـسخها، ضرورة أن حرمـة العنب المغلي غير منسوخة ولا شكّ في نسخها وإنـما الـشكّ في بقائهـا للزبيـب المغلي، ولهذا يكون استصحابها استصحاباً لبقـاء الحرمـة في مرتبـة المجعـول لا الجعل.

أما في الثانية، فـلأن الـشكّ فيهـا إنـما هـو في بقـاء الحكـم الفعـلي بفعليـة موضوعه في الخارج تحقيقاً أو تقديراً، والمفـروض أن الـشكّ في الحكـم المعلَّـق ليس شكّاً في الحكم الفعلي، لأن فعلية الحكم منوطة بفعلية موضوعه في الخارج بتمام قيوده، وأما الحرمة المعلّقة في المقام ليست بفعلية؛ لعدم فعلية موضوعها في الخـارج، لأن الموجـود فيـه أحـد جزئـي موضـوعها دون الجـزء الآخـر؛ إذ موضوعها مقيّد بقيدين، أحدهما العنبية و الآخر الغليان، والموجود في المقام إنما هو أحد قيدي الموضوع، وهو الغليان، دون قيـده الآخـر وهـو العنبيـة، ومـن المعلوم أن الحرمة لا يمكن أن تكون فعلية إلا بفعلية موضوعها بكلا قيديه.

فالنتيجة: أنه ليس في المسألة استصحاب الحكم الشرعي لا في مرتبة الجعل ولا في مرتبة المجعول، وعليه فالحكم المعلّق ليس بحكم شرعي بل هو عبارة عن حكم العقل بثبوت الحكم بثبوت موضوعه في الخارج بنحو القضية الشرطية، بمعنى أنه إذا تحقّق الموضوع في الخارج بتمام قيوده تحقّق الحكم، ومن الواضح أن هذا التحقّق والثبوت إنما هو حكم العقل باعتبار أنه الحاكم به لا الشرع.

ومن هنا قلنا أن القضية الحقيقية ترجع إلى قضية شرطية مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له، مثلاً: قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ يرجع إلى قضية شرطية مقدّمها وجود الموضوع وهو المستطيع، وتاليها ثبوت الحكم له وهو وجوب الحجّ، فإذن الحاكم بثبوت الملازمة بين وجود الموضوع في الخارج وثبوت الحكم له فيه العقل، والحرمة المعلّقة ترجع إلى هذه الملازمة بين الشرط والجزاء.

وبهذا يتبيّن أن القضية المعلّقة هي القضية الشرطية مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، والحاكم بهذه الملازمة العقل سواء أكانت القضية من القضايا التكوينية أم كانت من القضايا الشرعية، لأن مردّ الحكم المعلّق إلى الملازمة، فإذن ليس هنا حكم شرعي لا في مرحلة الجعل ولا في مرحلة المجعول، لأن المولى إذا جعل الحكم على موضوع، فالعقل ينتزع منه الملازمة بينهما وسببية الموضوع له على أساس استحالة انفكاك الحكم عنه، فاستصحاب الحكم المعلّق يرجع إلى استصحاب بقاء الملازمة والسببية، والسببية كسببية الغليان حال الزبيب لا أثر لها لأنها بنفسها غير قابلة للتنجيز، والحرمة لا تترتّب عليها وإنما تترتّب على وجود الغليان، ولهذا لا يجري الاستصحاب في المسألة لا في مرتبة الجعل؛ لعدم الشكّ في هذه المرتبة، ولا في مرتبة المجعول؛ لعدم فعلية الحكم بفعلية موضوعه في هذه المرتبة.

وإلى هذا البيان أشار المحقّق النائيني ﷺ بقوله: «إن حديث أخذ الموضوع من العرف في باب الاستصحاب وكون وصف العنبية والزبيبية من الخصوصيات التي لا يضرّ تبادلها ببقاء الموضوع عرفاً أجنبيٌّ عن المقام، فإنّ أخذ الموضوع في باب الاستصحاب من العرف إنما هو بعد الفراغ عن تشخيص مفهوم الموضوع الذي رتّب عليه الحكم في لسان الدليل وتعيين ما ينطبق عليه المفهوم، وبعد ثبوت الحكم على موضوعه، وأين هذا مما نحن فيه، من: استصحاب نجاسة العنب وحرمته عند صيرورته زبيباً قبل فرض غليانه؟ مع أن النجاسة والحرمة إنما يعرضان للعنب المغلي، فقبل غليان العنب لا نجاسة ولا حرمة، والحرمة والنجاسة التقديرية قد عرفت أنه لا معنى لاستصحابها، فأين المتيقّن وما المستصحب؟ فتبقى نجاسة الزبيب المغلي وحرمته مشكوكة الحدوث، فإنّ الزبيب المغلي غير العنب المغلي كمغايرة الفحم للحطب، فلا يعمّه أدلّة نجاسة العنب المغلي وحرمته.

هذا كلّه إذا أراد القائل بالاستصحاب التعليقي استصحاب نفس الحرمة والنجاسة العارضتين على العنب المغلي. وإن أراد به استصحاب الملازمة بين الغليان والنجاسة والحرمة وسببيته لهما - كما يظهر من كلام الشيخ ﷺ - ففيه:

أوّلاً: أن الملازمة بين غليان العنب ونجاسته وحرمته وإن كانت أزلية تنتزع من جعل الشارع وإنشائه النجاسة والحرمة على العنب المغلي أزلاً ويكون انقلاب العنب إلى الزبيب منشأً للشكّ في بقاء الملازمة، إلّا أنه قد عرفت في الأحكام الوضعية: أن الملازمة والسببية لا يعقل أن تنالها يد الجعل الشرعي، فلا يجري استصحاب بقاء الملازمة والسببية في شيءٍ من الموارد، لأنّ المستصحب لابدّ وأن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي»[1].

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٤٦٨.

وقال السيد الخوئي: «الظاهر ابتناء هذا البحث على أن القيود المأخوذة في الحكم هل هي راجعة إلى نفس الحكم ولا دخل لها بالموضوع، أو راجعة إلى الموضوع؟ فعلى تقدير القول برجوعها إلى نفس الحكم، يكون الحكم الثابت للموضوع حصّة خاصّة من الحكم، فيثبت الحكم عند تحقّق موضوعه، فإذا وجد العنب في الخارج في مفروض المثال، كان الحكم بحرمته الخاصّة فعلياً لا محالة، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه عند الشكّ في بقائه.

وأما على تقدير القول برجوعها إلى الموضوع فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه لكون الموضوع حينئذ مركّباً من العصير وغليانه. وفعلية الحكم - المترتّب على الموضوع المركّب - متوقّفة على وجود موضوعه بتمام أجزائه، لأن نسبة الحكم إلى موضوعه نسبة المعلول إلى علّته، ولا يمكن تحقّق المعلول إلا بعد تحقّق العلّة بما لها من الأجزاء، فوجود أحد جزئي الموضوع بمنزلة العدم، لعدم ترتّب الحكم عليه، فلم يتحقّق حكم حتى نشكّ في بقائه ليكون مورداً للاستصحاب. وحيث إن الصحيح في القيود هو كونها راجعة إلى الموضوع - على ما ذكرنا في مبحث الواجب المشروط- فلا مجال لجريان الاستصحاب في المقام»[1].

الجواب على الاعتراض الأوّل

أجيب على هذا الاعتراض بجوابين:

الجواب الأوّل: للشيخ الأنصاري: هذا الجواب يمكن استفادته من عبارات الشيخ ﭬ وهو أننا نستصحب سببية الغليان للحرمة وهي حكم وضعيّ فعليّ أمره بيد الشارع إثباتاً ونفياً، كالشرطية والمانعية، فسببية الغليان لحرمة العصير العنبي معلومة، فإذا شكّ في بقائها، نجري استصحابها، ومن

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص١٣٧.

الواضح أن السببية حكم منجّز وليس معلّقاً على شيء، فيكون استصحابها استصحاباً تنجيزياً، وهو حجّة وليس استصحاباً تعليقياً.

وقد ذكر المحقّق النائيني في «أجود التقريرات» جواب الشيخ المتقدّم، حيث قال: «إن الحرمة حال العنبية وان لم تكن فعلية إلّا أن ملازمة الحرمة للغليان حالها – أعني بها سببية الغليان للحرمة- كانت فعلية، فإنّ صدق القضية الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها، كما هو ظاهر، وحيث إن هذه السببية مشكوكة حال الزبيبية فيستصحب وجودها ويترتّب عليه الحكم بحرمة الزبيب بعد الغليان، وبهذا الوجه تمسّك العلامة الأنصاري قُدِّسَ سِرُّهُ لصحّة الاستصحاب التقديري»[1].

ونوقش الجواب الأوّل بأنّه: إن كان المقصود من استصحاب السببية هو إثبات أن حرمة الزبيب ثابتةٌ له بالفعل بعد الغليان، فهو غير تامّ؛ لأنّ استصحاب السببية في هذه الحالة تكون من قبيل الأصل المثبت؛ لعدم وجود دليل شرعي يقول إن سببية الغليان للحرمة إذا كانت باقية، فحرمة الزبيب تكون ثابتة بالفعل بعد الغليان، لأنّ الروايات الشريفة رتّبت الحرمة على حصول ذات الغليان، وبتعبير الروايات «إذا غلى»، ومن الواضح عدم وجود آية أو رواية رتّبت الحرمة على سببية الغليان. نعم سببية الغليان للحرمة تكون ثابتة بالملازمة العقلية.

وإن كان المقصود من استصحاب السببية مجرّد إثبات بقاء السببية من دون أن يكون المقصود إثبات فعلية الحرمة للزبيب بعد الغليان، فهو لغو لأنها – السببية- بعنوانها لاتصلح للمنجّزية والمعذّرية؛ لأنّ الاستصحاب إنما يجري فيما هو قابل لإثبات التنجيز أو التعذير.

---

(١) أجود التقريرات: ج٢، ص٤١٢.

وبعبارة أخرى: إن المنجّز وما يدخل في عهدة المكلّف هو الحكم التكليفي للمولى لا السببية بين الغليان والحرمة التي هي حكم وضعي، فإنّ الأحكام الوضعية كالجزئية والشرطية والسببية أحكام عقلية انتزاعية ولا تدخل في العهدة، بل هي منتزعة عما يجعله الشارع ويدخل في العهدة، ولهذا ردّ السيد الشهيد ﭭ ما قاله صاحب الكفاية ﭭ من جريان البراءة عن الجزئية والشرطية، كما تقدّم في مبحث الأقل والأكثر.

الجواب الثاني في مناقشة الميرزا: وهو للمحقّق العراقي؛ حيث اختار المحقّق العراقيّ الاحتمال الثاني وهو استصحاب الحرمة الفعلية الثابتة للعنب- وهي التي رفضها المحقّق النائني ﭭ بسبب أنها ليست فعلية لعدم تحقّق الغليان بحسب الفرض- بتقريب أن صيرورة الحكم فعلياً يكفي فيه فعلية تصوّر الموضوع في ذهن الحاكم، ولا يتوقّف ذلك على تحقّق الموضوع في الخارج فعلاً، بل يصير الحكم فعلياً حينما يتصوّر الحاكم موضوع الحكم بالفعل، وحينئذ يكون الحكم فعلياً، ويجري استصحابه كما هو حال المجتهد حينما يستصحب بقاء الأحكام، فإنّ المجتهد يستصحب الأحكام مع عدم فعليتها في الخارج، فلو كان الاستصحاب متوقّفاً على فعلية الحكم خارجاً لما تمكّن المجتهد أن يستصحب نجاسة الماء الذي زال تغيّره، وكذلك في حالة استصحاب الأعدام، فإنّ العدم غير موجود خارجاً، ومع ذلك يصحّ استصحابه، مما يعني الاكتفاء بكون المستصحب أمراً ذهنياً.

وإلى هذا المعنى أشار المحقّق العراقي ﭭ بقوله: «نمنع توقّف فعلية الحكم على فعلية وجود موضوعه بإجزائه وقيوده؛ لما عرفت من أن حقيقة الحكم - وهي الإرادة التشريعية المبرزة بالخطاب- فعلية دائماً في الخطابات المشروطة وغيرها، وأن مرجع الإناطة والاشتراط فيها إلى فعلية الإرادة والاشتياق التامّ في فرض لحاظ الشيء خارجياً، قبال الإرادة المطلقة الراجعة إلى الاشتياق إلى

الشيء لا في ظرف وجود شيء آخر في لحاظه، لا أن مرجع الإناطة فيها إلى اشتياق تقديري بفرض وجود المنوط به خارجاً، نعم مرتبة محرّكية مثل هذه الإرادة منوطة بوجود المنوط به خارجاً كإناطتها بالعلم به أيضاً، ولكنه غير مرتبة فعلية أصل الإرادة، نعم ما أفيد من عدم فعلية الحكم إلّا في فرض فعلية موضوعه إنما يتمّ في فرض مجعولية الأحكام التكليفية كما هو المعروف، مع البناء على أن حقيقة الحكم التكليفي عبارة عن نفس البعث والإيجاب، لا الإرادة التشريعية المبرزة بالخطاب، فإنه على هذا المبنى أمكن دعوى كون المجعول في باب التكاليف من سنخ القضايا الحقيقية التي يتبع المجعول فيها وجود موضوعه بقيوده في الفعلية والفرضية، وهذا أيضاً - لولا دعوى كون المجعول حينئذ على وفق الإرادة في كونه فعلياً- منوط بفرض وجود القيد في لحاظه... وبالجملة فعلى هذا المبنى يتّجه الإشكال في استصحاب الحكم التعليقي قبل وجود المعلّق عليه خارجاً، بناءً على اعتبار لزوم كون المستصحب فعلياً شاغلاً لصفحة الوجود خارجاً، إذ حينئذ لا فعلية للحكم المستصحب في نحو المثال قبل تحقّق الغليان حتى يمكن استصحابه، ولكن على ذلك يلزم المنع عن الاستصحاب في الأحكام الكلّية أيضاً قبل وجود موضوعاتها فيما لو شكّ فيها لأجل احتمال نسخ أو تغيير بعض حالات الموضوع»[1].

ومن هنا يتّضح أن المحقّق العراقي يرى أن فعلية الحكم لا تتوقّف على فعلية الموضوع خارجاً، بل يكفي في فعليته تصوّر الموضوع في الذهن، أي أنّه‏قدس‌سره يرى أن حقيقة الحكم هي عبارة أخرى عن الإرادة، وليست اعتباراً مجعولاً، وعليه فإنه لا يرى أن فعلية الإرادة المشروطة متوقّفة على الوجود الخارجي للشرط، بل يكفي تصوّر الشرط ولحاظه، فإنّ الإرادة أمر نفسي لا

---

(١) نهاية الأفكار: ج٤، ق١، ص١٦٨.

يمكن إناطته بالأمر الخارجي.

وإلى هذا المعنى أشار المحقّق العراقي ﭤ: «الأحكام التكليفية التي لبّها الإرادة المبرزة حينئذ أجنبية عن القضايا الحقيقية المصطلحة حتى فيما كان منها بنحو الإناطة والاشتراط، فإنّ مرجع الإناطة والاشتراط فيها بعد قيامها بالملحوظات الذهنية إلى اشتياق فعليّ منوط بوجود الشيء في فرض الأمر ولحاظه المتحقّق في حال الإنشاء، في قبال الاشتياق الفعلي المطلق نحو الشيء غير منوط بشيء حتى في فرضه ولحاظه، لا إلى اشتياق تقديري، فالمنوط به فيها دائماً هو الشيء بوجوده الفرضي اللحاظي لا بوجوده العيني الخارجي، كما هو الشأن في إناطة الإرادة بموضوعه، ومع فرض وجوده في لحاظ الأمر يكون المبرز بالخطاب حتى في المشروطات فعلياً دائماً، غايته كونه منوطاً بوجود المنوط به في لحاظ الأمر بلا احتياج في فعليتها إلى وجود المنوط به خارجاً، نعم مرتبة محرّكية هذه الإرادة وفاعليتها منوطة بالعلم بوجود الموضوع والمنوط به خارجاً، لأنها من تبعات تطبيق العقل عنوان الموضوع والمنوط به على الخارج، وبدونه لا يحكم بوجوب الانبعاث، ولكن ذلك لا يوجب إناطة أصل التكليف في فعليته بوجوده خارجاً، كيف وهذه المرتبة مرتبة تأثير الخطاب في حكم العقل بلزوم الانبعاث من بعث المولى، لا مرتبة نفس الخطاب ومضمونه، ولذا ترى إناطة هذه المرتبة بالعلم بالخطاب أيضاً، مع وضوح حفظ مضمونه في ظرف الجهل جزماً»(١).

ونوقش المحقّق العراقي ﭤ أنّه ذكر مطلبين:

المطلب الأوّل: ذكر أنّ فعلية الحكم غير متوقّفة على فعلية الموضوع خارجاً، بل يكفي في فعلية الموضوع تصوّر الموضوع في الذهن.

---

(١) نهاية الأفكار، ج٤، ق١، ص١٦٣.

المطلب الثاني: أنه ﭭ أورد نقضاً على المحقّق النائيني بأن فعلية الحكم لو كانت متوقّفة على فعلية الموضوع خارجاً، لما أمكن للمجتهد أن يستصحب نجاسة الماء المتغيّر، مع عدم وجود الماء المتغيّر في الخارج.

وكلا المطلبين غير تامّين

أما عدم تمامية المطلب الأوّل – الذي ذكر فيه أن فعلية الحكم لا تتوقّف على فعلية الموضوع خارجاً، وإنّما يكفي فيها تصوّر الموضوع في الذهن– فلما تقدّم سابقاً من أن الصورة الذهنية للموضوع إن نظرنا إليها بما هي صورة ذهنية، فلا يوجد إلّا الجعل والتشريع، لكن الجعل بهذا اللحاظ لا يجري فيه استصحاب الحكم؛ لعدم الشكّ في بقاء هذا الجعل، وإنّما الشكّ في حدوث الجعل الزائد للصورة الذهنية للزبيب المغلي كما تقدّم.

وإن نظرنا إلى الصورة الذهنية للموضوع بما هي عين الخارج، أي ننظر إلى صورة العصير العنبي المغلي بما هي مرآة للعصير العنبي الموجود في الخارج، فحينئذ يمكن جريان استصحاب بقاء الحرمة إلى حالة الزبيبية، لكن هذا يعني أن فعلية الحكم تدور مدار تحقّق موضوع الجعل في الخارج ولو تقديراً وافتراضاً، فيحصل الشكّ في بقاء الحكم الفعلي بحرمة العصير ويجري استصحابه.

وأما عدم تمامية المطلب الثاني – وهو عدم إمكان المجتهد أن يستصحب نجاسة الماء المتغيّر، مع عدم وجود الماء المتغيّر في الخارج– فلأنّ المجتهد حينما يجري استصحاب بقاء نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال التغيّر، فهو يفترض تحقّق الموضوع بالكامل، فيشكّ في البقاء، وهذا بخلاف المقام فإنّ المجتهد لا يتصوّر صورة العصير العنبي المغلي، لأنّه لو تصوّر صورة العصير العنبي المغلي فهذا يعني أن العنب لم يصل إلى حالة الزبيبية، بل يتصوّر صورة العصير العنبي من دون خصوصية الغليان، بمعنى أنه لايتصوّر الموضوع كاملاً، وهذا لايكفي في صيرورة الحكم فعلياً، وإنّما الذي يكفي لصيرورة الحكم فعلياً هو تصوّره

صورة مجموع الموضوع الذهنية بما هي عين الخارج ومرآته، وبتعبير السيد الشهيد ﭭ: «أن كفاية ثبوت المجعول على فرض وجود موضوعه في تصحيح استصحابه في نفس الفرض والتقدير شيء، وكفاية الثبوت التقديري لنفس المجعول في تصحيح استصحابه دون تواجد تمام الموضوع لا خارجاً ولا تقديراً شيء آخر، فلا ينبغي الخلط بينهما كما هو واضح»[(١)].

مناقشة المصنّف للاعتراض الأوّل

بعد أن تبيّن بطلان جواب الشيخ الأنصاري ﭭ وجواب المحقّق العراقي ﭭ على اعتراض المحقّق النائيني ﭭ بادر السيد الشهيد لتقديم تحقيق يتضمّن الإجابة الوافية على اعتراض المحقّق النائيني.

وحاصل تحقيق السيد الشهيد ﭭ هو أن اعتراض المحقّق النائيني يكون تامّاً على فرض وغير تامّ على فرض آخر، ومردّ ذلك إلى أن الحكم المجعول من الشارع له صيغتان:

الصيغة الأولى: هي أن يكون الحكم المجعول بلسان «العصير العنبي المغلي حرام».

الصيغة الثانية: أن يكون الحكم المجعول بلسان «العنب إذا غلى حرم».

فعلى ضوء الصيغة الأولى يتّجه اعتراض المحقّق النائيني ﭭ ولايجري الاستصحاب؛ لأنّ هذه القضية - العصير العنبي المغلي حرام- قضية شرطية منتزعة من الجعل وهو قول الشارع: العصير العنبي المغلي حرام.

أما إذا أخذنا بالصيغة الثانية - وهي التي يكون فيها الحكم المجعول بلسان: العنب إذا غلى حرم- فلا يكون اعتراض المحقّق النائيني تامّاً؛ لأنّ الحرمة المشروطة مجعولة من الشارع، وهي قضية شرطية مرتّبة على عنوان

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٢٨٧.

العنب، فالعنب موضوع القضية الشرطية حدوثاً يقيناً، ويشكّ في استمرار ذلك بقاءً، فنستصحب تلك القضية الشرطية ويكون حالها حال الحرمة الفعلية المستصحبة في سائر الشبهات الحكمية، من غير فرق بين أن يكون جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، بمعنى استصحاب الحكم الجزئي بعد أن يكون موضوعه فعلياً في الخارج، وبين أن يكون استصحاب الحكم الكلّي الذي يفترضه المجتهد بافتراض موضوعه الكلّي.

تعليق على النص

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**قد نحرز كون الحكم منوطاً في مقام جعله بخصوصيتين**» كخصوصية الغليان والعنبية في مثال (إذا غلى العنب حرم) وهناك خصوصية ثالثة وهي خصوصية (رطوبة العنب) بحيث قد لا يحرم العنب الجاف.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**وفي هذه الحالة، نفترض أن إحدى الخصوصيتين معلومة الثبوت والأخرى معلومة الانتفاء**». مراده من الخصوصيتين: خصوصية العنبية وهي المعلومة الثبوت، والأخرى خصوصية الغليان وهي المعلومة الانتفاء.

• قوله: «**فالمعلوم هو الحكم المعلَّق والقضية الشرطية**». أي أن الحكم المعلوم من الجعل هو «العنب إذا غلى حرم».

• قوله: «**لأنّ الجعل لاشكّ في بقائه والمجعول لا يقين بحدوثه**» لا يخفى أنه على مبنى المحقّق النائيني قُدِّسَ سِرُّه أن الجعل غير المجعول، فالجعل شيء والمجعول أمر وراء الجعل، أما على مبنى السيد الشهيد - كما تقدّم في الجزء الأوّل من الحلقة الثالثة- أن المجعول أمر وهميّ يتصوّره العقل وليس له واقعية وراء الجعل الذي أوجده الشارع.

• قوله: «**وهذا الافتراض يعني أن الحكم ليس فعلياً**» أي أن العنب الرطب لم يغل.

• قوله: «**المجعول لا يقين بحدوثه**». مراده من المجعول الذي لا يقين بحدوثه هو الحرمة الفعلية، إذ لا يقين بحدوثها، بل يوجد يقين بعدم الحدوث.

• قوله: «**لأنّ الحرمة ليست من الآثار الشرعية للسببية، بل من الآثار الشرعية لذات السبب**» مراده من ذات السبب هو الغليان، لأنّ الشارع رتّب الحرمة عليه بقوله: «العنب إذا غلى حرم».

• قوله: «**لأن الحرمة ليست من الآثار الشرعية للسببية**» وذلك لأن السببية أمر انتزاعي ومفهوم ذهني لامصداق لها في الخارج، فهي النسبة القائمة بين السبب ونتيجته، والحرمة سببها أمر خارجي.

• قوله: «**والاعتراض المذكور يقوم على أساس أن المجعول لا يكون إلّا فعلياً بوجود تمام أجزاء الموضوع**» الاعتراض هو عدم صحّة الاستصحاب التعليقي لعدم تمامية أركانه.

تطبيقات فقهية

لا يخفى إن العقود على قسمين:

القسم الأول: العقود التنجيزية: كالبيع والإجارة ونحوهما، باعتبار أن البائع يملك الثمن بمجرّد إتمام البيع ملكاً مطلقاً، والمشترى يملك المثمن كذلك، وهكذا الحال في عقد الإجارة ونحوه، وفي هذا القسم إذا شككنا في لزوم عقد البيع في مورد وفرضنا أن البائع قام بالفسخ، وحينئذ فإن كان الخيار ثابتاً للبائع، انفسخ العقد ورجع كلّ من الثمن والمثمن إلى ملك مالكه الأول، وإن لم يكن الخيار ثابتاً له وكان البيع لازماً، فلا أثر لفسخه، وبقي الثمن في ملك البائع، والمثمن في ملك المشتري، وهذا الترديد منشأ للشكّ في بقاء ملكية كلّ من الطرفين لمال الآخر، وهذا واضح.

القسم الثاني: العقود المعلّقة: كعقد الوصيّة المعلّق على موت الموصي، كما إذا أوصى شخص ببعض من أمواله المعيّنة لزيد بعد موته، وكعقد الجعالة، فإنّ

المجعول له لا يملك الأجرة إلا بعد إنجاز العمل، وكالسبق والرماية؛ فإنّ الملكية تتوقّف على تحقّق السبق في الخارج وإصابة الهدف.

وفي هذه العقود إذا قام أحد طرفيها بالفسخ وشكّ في اللزوم وعدمه، فإن كان العقد المفسوخ لازماً، فلا أثر للفسخ، وإن كان جائزاً انفسخ العقد وانحلّ، ففي مثل ذلك هل يجري استصحاب بقاء الملكية المعلّقة للشكّ في بقائها؟ فإذا شككنا في أن عقد الوصية لازم أو جائز، فعلى الأوّل لا ينفسخ بالفسخ، وعلى الثاني ينفسخ به، وعندئذ فإذا مات الموصي بعد فسخ عقد الوصية، فلا محالة يشكّ في انتقال المال الموصى به إلى الموصى له، ونقول: إنّه لو مات قبل الفسخ لانتقل المال إليه الآن كما كان، فيستصحب بقاء الملكية الفعلية، باعتبار أن هذه الملكية متيقّنة قبل الفسخ ويشكّ في بقائها بعده. هذا، ولكن الكلام في أن هذا الاستصحاب هل يجري أو لا؟

والجواب أن فيه وجوهاً:

الوجه الأول: ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري من أن هذا الاستصحاب حيث إنَّه تعليقي فلا يجري في هذه العقود لإثبات لزومها وعدم انفساخها، باعتبار أنه لا أثر لهذه العقود المعلّقة قبل حصول المعلّق عليها في الخارج[1].

وأما بناؤه قُدِّسَ سِرُّه على جريان الاستصحاب في المثال المعروف وهو العصير العنبي إذا صار زبيباً، لا من جهة أنه يقول بجريان الاستصحاب التعليقي، بل من جهة تحويل الاستصحاب فيه إلى الاستصحاب التنجيزي وهو استصحاب بقاء سببية الغليان، فإنّ هذه السببية فعلية ولا تكون معلّقة، فإنّ المعلّق هو حرمة العصير العنبي لا الملازمة بينهما وبين الغليان ولا السببية، وهذا ما ذكره بقوله: «لا إشكال في أنه يعتبر في الاستصحاب تحقّق المستصحب سابقاً، والشكّ في ارتفاع ذلك المحقّق، ولا إشكال أيضاً في عدم اعتبار أزيد من ذلك .

---

(١) انظر مبحث خيارات المكاسب.

ومن المعلوم أن تحقّق كل شيء بحسبه، فإذا قلنا: العنب يحرم ماؤه إذا غلا أو بسبب الغليان، فهناك لازم، وملزوم، وملازمة . أما الملازمة – وبعبارة أخرى: سببية الغليان لتحريم ماء العصير- فهي متحقّقة بالفعل من دون تعليق، وأما اللازم – وهي الحرمة – فله وجود مقيّد بكونه على تقدير الملزوم، وهذا الوجود التقديري أمر متحقّق في نفسه في مقابل عدمه، وحينئذ فإذا شككنا في أن وصف العنبية له مدخل في تأثير الغليان في حرمة مائه، فلا أثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب وصيرورته زبيباً، فأيّ فرق بين هذا وبين سائر الأحكام الثابتة للعنب إذا شكّ في بقائها بعد صيرورته زبيباً؟»[1].

الوجه الثاني: ما ذكره المحقّق النائيني من أن الاستصحاب في المقام ليس من الاستصحاب التعليقي، بل هو من الاستصحاب التنجيزي، لأن العقد وإن كان آنيَّ الحصول وليس له بقاء ودوام واستقرار، كما هو الحال في جميع الألفاظ فإنها توجد آناً وتنعدم ؛ فإنَّ هذا بنظر العقل وأما بنظر العرف فلأن للعقد نوعاً من الثبات والاستقرار، حيث إنّه معاهدة بين المتعاملين، وله بهذا اللحاظ حدوث وبقاء لدى العرف والعقلاء، ولهذا يشكّ في بقائه بعد الفسخ، لأنّه إن كان لازماً كان باقياً ولا أثر للفسخ، وإن كان جائزاً انفسخ وانحلّ العقد، وهذا التردّد منشأ للشكّ في بقاء العقد، وحينئذ، فلا مانع من استصحاب بقائه وهو من الاستصحاب التنجيزي لا التعليقي[2].

مناقشة السيد الخوئي للمحقّق النائيني

حاصل هذه المناقشة بأن ما ذكره قدس سره مبنيّ على أن يكون الفسخ رافعاً للعقد بأن يكون العقد مقيّداً بعدمه، وعندئذ يكون الفسخ رافعاً للعقد من باب

(١) فرائد الأصول: ج٣، ص٢٢٣.

(٢) انظر فوائد الأصول ج ٤، ص٤٦١.

انتفاء قيده.

ولكن الأمر ليس كذلك، لأن الفسخ قيد للملكية رافع لها، إذ البائع بقوله بعت يملّك المبيع للمشتري لا مطلقاً، بل مقيّداً بعدم الفسخ، ضرورة أن البائع في مقام الثبوت إما أن يجعل ملكية المبيع للمشتري مطلقاً حتى بعد الفسخ، أو يجعل ملكيته له مقيّداً بعدم الفسخ، والأول باطل وخلاف الضرورة الفقهية، فيتعيّن الثاني وكذلك المشتري.

وأما العقد في مقام الإثبات فهو مبرز لما هو معتبر ومجعول في مقام الاعتبار والذهن ولا شأن له غير إبرازه في الخارج وهو آنيّ الحصول ولا بقاء ولا استمرار له، فإذن لا موضوع لاستصحاب بقاء العقد.

ومن هنا أجاب السيد الخوئي عن ذلك في المقام بجواب ثالث وهو أنه يثبت بالوصية التعليقية حقّ للموصى له، وهو فعليٌّ وثابت له قبل موت الموصي وبمجرّد عقد الوصية، وهو حقّ انتقال المال الموصى به إليه بعد موته.

وأما في باب الجعالة، فيثبت حقّ للمجعول له بمجرّد عقد الجعالة بالأجر المجعول فيه، وهو أنه يملك هذا الأجر بعد العمل، وهذا الحقّ غير ثابت لغيره وهو فعليّ، وبعد الفسخ يشكّ في بقاء هذا الحقّ من جهة الشكّ في أن هذا العقد لازم أو جائز، فعلى الأول فهو باقٍ ولا أثر للفسخ، وعلى الثاني فقد ارتفع بارتفاع منشَئه، وهذا التردّد منشأ للشكّ في بقاء هذا الحقّ، فلا مانع من استصحاب بقائه، وهذا الاستصحاب تنجيزيٌّ لا تعليقيّ(١).

مناقشة السيد الشهيد للسيد الخوئي

حاصل هذه المناقشة: أنّ السيد الخوئي **إن أراد** بهذا الحقّ العنوان الانتزاعي المنتزع عن القضية التعليقية في المقام، وهي أن المجعول له لو عمل لاستحق

---

(١) انظر مصباح الأصول ج ٣، ص١٤٠.

مال الجعالة وانتقاله إليه، وأن الموصي لو مات لاستحق الموصى له المال الموصى به.

فيرد عليه: أنه ليس بأثر شرعي، بل هو أمر انتزاعي، ولا يترتّب عليه أثر شرعي، وإنما المترتّب عليه فعلية الملكية، وهي أثر عقلي، وليست بأثر شرعي.

وإن أراد به أن الجاعل يجعل بعقد الجعالة أمرين:

الأول: حقّ تملك المجعول له المال بالعمل.

الثاني: انتقال المال إليه بعد العمل أو بعد الموت، والأمر الثاني أثر للأمر الأول ومترتّب عليه، وعلى هذا فيستصحب بقاء الأمر الأول ويترتّب عليه انتقال المال إليه بعد العمل.

فيرد عليه: أن الجاعل في كلا البابين لا يجعل إلا الأمر الثاني وهو ملكية المالك للمجعول له بعد العمل وللموصى له بعد الموت؛ لوضوح أنه ليس هنا إلا إنشاء واحد وهو إنشاء الملكية للمال المجعول له وليس هنا إنشاءان، أحدهما إنشاء الحقّ والآخر إنشاء الملكية، بل إنشاء واحد وهو إنشاء ملكية المال للمجعول له بعد العمل، ولا يوجد هنا حقّ يكون مجعولاً له من قبل الجاعل[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول ج ٦، ص٢٩٤.

(٩٥)

الاعتراض الثاني على الاستصحاب التعليقي

مناقشة الاعتراض الثاني

الجواب الأوّل: الحكم يتنجّز بوصول كبراه وصغراه

الجواب الثاني: مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل

الاعتراضُ الثاني: انا إذا سلَّمنا تواجدَ ركني الاستصحابِ في القضية الشرطية فلا نسلّمُ جريانَ الاستصحاب مع ذلك، لأنّه إنما يثبتُ الحكمُ المشروطُ وهو لا يقبلُ التنجّز، وأمّا ما يقبلُ التنجّز فهو الحكمُ الفعليُّ، فما لم يكنِ المجعولُ فعليّاً لا يتنجّزُ الحكم، وإثباتُ فعليةِ المجعولِ عندَ وجودِ الشرطِ باستصحابِ الحكمِ المشروطِ متعذّرٌ، لأنّ ترتّبَ فعليةِ المجعولِ عند وجودِ الشرطِ على ثبوت الحكمِ المشروطِ عقليٌّ وليس شرعياً.

ونلاحظُ على ذلك:

أوّلاً: أنه يكفي في التنجيز إيصالُ الحكم المشروطِ مع إحرازِ الشرط، لأنّ وصولَ الكبرى والصغرى معاً كافٍ لحكم العقلِ بوجوب الامتثال.

وثانياً: أن دليلَ الاستصحاب إذا بنينا على تكفُّلِه لجعل الحكمِ المماثلِ كان مفادُه في المقامِ ثبوتَ حكمٍ مشروطٍ ظاهريّ، وتحوُّلُ هذا الحكم الظاهريِّ إلى فعليٍّ عند وجودِ الشرطِ لازمٌ عقليٌّ لنفس الحكمِ الاستصحابيِّ المذكور، لا للمستصحب، وقد مرَّ بنا سابقاً أن اللوازمَ العقليةَ لنفس الاستصحابِ تترتّبُ عليه بلا إشكالٍ.

الشرح

هذا الاعتراض يتوقّف على بيان أمر وهو أن الاستصحاب إنما يجري فيما إذا كان يفيد التنجيز أو التعذير، وإلّا - أي إذا لم يكن المستصحب منجّزاً أو معذّراً- يكون الاستصحاب لغواً، وبلا فائدة.

وإذا تبيّن ذلك نقول: إن الاستصحاب التعليقي لغو وبلا فائدة؛ لأنّه لا يفيد التنجيز ولا التعذير؛ لأنّ استصحاب بقاء الحرمة المعلّقة غير قابل للتنجيز، إذ الذي يقبل التنجيز هو الحرمة الفعلية، وهي التي يستحقّ المكلّف على مخالفتها العقاب، لتنجّز الحرمة عليها فعلاً.

وبهذا يتّضح أن الغرض من الاستصحاب هو إثبات التنجيز والتعذير، والحرمة المعلّقة والمشروطة لا تقبل التنجيز، فيكون استصحاب الحرمة المشروطة بالغليان لايثبت إلّا الحرمة المشروطة بالغليان وهو لغو وبلا فائدة لأنّه لايفيد تنجيزاً.

إن قلت: إننا يمكن أن نستصحب الحرمة المشروطة بالغليان الثابتة حال وجود العنب، وبهذا الاستصحاب يثبت الحرمة الفعلية في حالة تحوّل العنب إلى زبيب، ويكون الاستصحاب منجّزاً.

بيان ذلك: لما كان استصحاب الحرمة المشروطة بالغليان في حالة العنب يثبت لنا أن الزبيت إذا غلى حرم، فلو تحقّق الغليان للزبيب خارجاً، صارت الحرمة فعلية؛ لتحقّق موضوع الحكم خارجاً وهو العنب والغليان، فيكون الحكم فعلياً.

الجواب: إن استصحاب الحرمة المشروطة بالغليان لا يثبت إلّا الحرمة المشروطة بالغليان أيضاً، ولا يثبت فعليتها بتحقّق الموضوع خارجاً، وذلك لأنّ صيروة الحرمة المشروطة بالغليان فعلية لازم عقلي، أي أن العقل يحكم بأن

الزبيب إذا كان يحرم إذا غلى، فالحرمة الفعلية تتحقّق إذا تحقّق الغليـان خارجـاً، وليس ذلك لازما شرعياً؛ لعدم وجود نصّ شرعيّ يقول: إن الحرمة المـشروطة إذا تحقّق موضـوعها خارجـاً تكـون حرمـة فعليـة، وعـلى هـذا الأسـاس فـإنّ استصحاب الحرمة المشروطة لا يثبت الحرمة الفعلية إلّا بالاصل المثبـت، وهـو ليس بحجّة.

مناقشة الاعتراض الثاني

أجيب على هذا الاعتراض بجوابين:

الجواب الأوّل: الحكم يتنجّز بوصول كبراه وصغراه

أجاب السيد الشهيد على قول المعترض - بأن هذا الاستصحاب لا يوجـد له أثر شرعي، ولذا لايجري- بأنه كلام غير صحيح، لأنّا نقول أن الحكم يمكن أن يتنجّز بوصول كبراه وهي الحكم الشرعي: الزبيـب إذا غـلى حـرم، وتحقّـق الصغرى وهي: أن هذا الزبيب غلى.

وفي المقام كلتا المقدّمتين من الكبرى والصغرى متحقّقة، أما الكـبرى فهـي ثابتة بالاستصحاب؛ لأنّ استصحاب الحرمة المشروطة بالغليان في حالة وجـود العنب وعدم تحوّله إلى زبيب، يثبت أن الحرمة المـشروطة بالغليـان ثابتـة أيـضاً حينما تحوّل العنب إلى زبيب، وأما الصغرى- وهي غليان الزبيـب- فهـي ثابتـة بحـسب الفـرض، وعـلى هـذا تتنجّـز الحرمـة ولا يلـزم مـن ذلـك أن يكـون الاستصحاب مثبتاً. نعم، يلزم أن يكون الاستصحاب مثبتاً فيما لو كـان التنجّـز بحاجة إلى إثبات أن الحكم فعـليّ أو لا، وهـذا بخـلاف المقـام فإننـا لم نحـتج إلى إثبات كون الحكم فعلياً في المرحلة الأولى، وعليه فلا يلزم إشكال الأصل المثبت.

الجواب الثاني: مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل

بناء على أن مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الحكـم المماثـل الـذي تقـدّم

بحثه، وحاصله أن الثقة مثلاً حينما يخبر بوجوب صلاة الجمعة أو وجوب السورة، أو حينما نستصحب وجوب صلاة الجمعة، فالحكم المماثل يعني أن الشارع يقول أيها المكلّف جعلت حكماً تكليفياً مماثلاً لما أخبر به الثقة، أو مماثلاً للوجوب السابق الذي استصحبته، وفي المقام كذلك فإنّ استصحاب بقاء الحرمة المشروطة بالغليان، يعني جعل حكم مماثل لحرمة الزبيب إذا غلى، ولازم ثبوت الحرمة المشروطة بالغليان أن حرمة الزبيب تكون فعلية إذا تحقّق الغليان خارجاً.

ومن الواضح أن صيرورة حرمة الزبيب المشروطة بالغليان فعلية، وإن كانت لازماً عقلياً، لكنها لازم عقليّ للاستصحاب، لا للمستصحب، وقد تقدّم في مطاوي البحوث السابقة أن اللازم العقلي لنفس الاستصحاب حجّة، من قبيل حكم العقل بالمنجّزية؛ لما تقدّم من أن أصل الاستصحاب قد ثبت بالدليل المحرز وعليه تكون لوازمه حجّة سواء كانت شرعية أم عقلية.

بعبارة أخرى: إنّه باستصحاب «حرمة العصير العنبي إذا غلى» يثبت «حرمة الزبيب إذا غلى» ولازم استصحاب حرمة الزبيب إذا غلى أنها – أي الحرمة المعلّقة – تتحوّل عقلاً إلى فعلية عند تحقّق الغليان خارجاً؛ لما تقدّم من أن اللوازم العقلية للاستصحاب تترتّب وتكون حجّة، بخلاف اللوازم العقلية للمستصحب، فلو استصحبنا نجاسة الإنائين المتنجّسين سابقاً، اللذين طهر أحدهما أو كلاهما، فإنّ لازم هذا الاستصحاب وجوب الاجتناب عقلاً عنهما معاً، وهو يثبت رغم أنه لازم عقلي للاستصحاب، كما تقدّم بيانه مفصّلاً.

إذن بناء على مبنى من يقول بالحكم المماثل، فإنّ الحرمة الفعلية تتحقّق بعد تحقّق الغليان، وتكون–الحرمة الفعلية– حجّة لأنها من اللوازم العقلية لنفس الاستصحاب وهي حجّة كما تقدّم، وبهذا يتّضح إمكانية اجراء الاستصحاب التعليقي على مبنى الحكم المماثل.

(٩٦)

الاعتراض الثالث

الاستصحاب التعليقي معارض بالتنجيزي

- جواب الاعتراض الثالث
  - ✓ الجواب الأوّل: لصاحب الكفاية
  - ✓ الجواب الثاني للشيخ الأنصاري
- الأقوال في الاستصحاب التعليقي
  - ✓ جريان الاستصحاب التعليقي
  - ✓ عدم جريان الاستصحاب المعلّق مطلقاً
  - ✓ التفصيل بين رجوع القيد إلى الحكم ورجوعه إلى الموضوع
  - ✓ تفصيل آخر للسيد الشهيد
- اعتراضات الأعلام على مقالة النائيني بالحكومة

الاعتراضُ الثالثُ: أنَّ استصحابَ الحكمِ المعلّقِ معارضٌ باستصحاب الحكمِ المنجّز، ففي مثال العنبِ كما يعلمُ بالحرمةِ المعلّقةِ على الغليانِ سابقاً كذلك يعلمُ بالحلّيةِ الفعليةِ المنجّزةِ قبل الغليان فتستصحب، ويتعارضُ الاستصحابان.

وقد يجابُ على ذلك بجوابين:

أحدُهما: ما ذكره صاحبُ الكفاية من أنه لا معارضةَ بين الاستصحابين، إذ كما أنّ الحرمةَ كانت معلّقةً فتستصحبُ بما هي معلّقةٌ كذلك الحلّيةُ كانت في العنب مغيّاةً بالغليان، فتستصحبُ بما هي مغيّاةٌ، ولا تنافيَ بينَ حلّيةٍ مغيّاةٍ وحرمةٍ معلّقةٍ على الغاية.

ونلاحظُ على ذلك: أنّ الحلّيةَ التي نريدُ استصحابَها هي الحلّيةُ الثابتةُ بعد الجفافِ وقبلَ الغليان، ولا علمَ بأنها مغيّاةٌ؛ لاحتمالِ عدمِ الحرمةِ بالغليانِ بعد الجفافِ فنستصحبُ ذاتَ هذه الحلّية.

فإن قيل: إن الحلّيةَ الثابتةَ قبل الجفافِ نعلمُ بأنّها مغيّاةٌ، ونشكّ في تبدُّلها إلى الحلّيةِ غيرِ المغيّاة بالجفاف، فنستصحبُ تلكَ الحلّيةِ المغيّاةِ المعلومةِ قبلَ الجفاف.

كانَ الجوابُ: إنّ استصحابَها لا يعيِّنُ حالَ الحلّيةِ المعلومةِ بعدَ الجفاف، ولا يثبتُ أنّها مغيّاةٌ إلاّ بالملازمة، للعلمِ بعدم إمكانِ وجودِ حلّيتين، وما دامت الحلّيةُ المعلومةُ بعد الجفافِ لا مثبتَ لكونِها مغيّاةً فبالإمكانِ استصحابُ ذاتِها إلى ما بعدَ الغليان.

والجوابُ الآخرُ: ما ذكره الشيخُ الأنصاريُّ والمحقّقُ النائينيُّ من أنّ الاستصحابَ التعليقيَّ حاكمٌ على الاستصحاب التنجيزيّ.

ويمكنُ أن يقالَ في توجيه ذلك: أنّ استصحابَ القضيةِ الشرطيةِ للحكم

إما أن يُثبتَ فعليةَ الحكم عند تحقّقِ الشرط، وإما أن لا يثبتَ ذلك. فإن لم يثبتْ لم يجرِ في نفسه، إذ أيُّ أثرٍ لإثبات حكمٍ مشروطٍ لا ينتهي إلى الفعلية. وإن أثبتَ ذلك تمَّ الملاكُ لتقديم استصحابِ الحكمِ المعلّقِ على استصحاب الحكمِ المنجّزِ وحكومتِه عليه، وفقاً للقاعدة المتقدّمةِ في الحلقة السابقةِ القائلة: إنه كلّما كان أحدُ الأصلين يعالجُ موردَ الأصل الثاني دونَ العكس، قُدِّمَ الأصلُ الأوّلُ على الثاني، فإنَّ موردَ الاستصحابِ التنجيزيِّ مرحلةُ الحكم الفعليّ، وموردُ استصحابِ المعلّقِ مرحلةُ الثبوتِ التقديريِّ للحكم، والمفروضُ أن استصحابَ المعلّقِ يثبتُ حرمةً فعليةً وهو معنى نفي الحلّيةِ الفعلية، وأمّا استصحابُ الحلّيةِ الفعليةِ فلا ينفي الحرمةَ المعلّقةَ ولا يتعرّضُ إلى الثبوت التقديريِّ.

ونلاحظُ على ذلك: أنّ هذا لا يتمُّ عند من لا يثبتُ الفعليةَ باستصحاب القضيةِ المشروطةِ ويرى كفايةَ وصولِ الكبرى والصغرى في حكم العقلِ بوجوب الامتثال، فإنّ استصحابَ الحكمِ المعلّقِ على هذا الأساس لا يعالجُ موردَ الاستصحابِ الآخر ليكون حاكماً عليه.

الشرح

هذا الاعتراض يقول: لو سلّمنا بعدم تمامية الاعتراضين المتقدّمين، إلَّا أنه على الرغم من ذلك لا يجري استصحاب الحكم المعلَّق، وذلك لمعارضته بالاستصحاب التنجيزي؛ لما هو واضح من أن للزبيب حكمين: أحدهما الحرمة المشروطة بالغليان حال كونه عنباً، والحكم الآخر هو الحلّية الثابتة للزبيب قبل غليانه. ولا يخفى أن حلّية الزبيب هذه حلّية فعليّة قبل أن يغلي، فإذا غلى الزبيب نشكّ في زوال حلّيته، فنستصحب بقاء حلّيته الثابتة قبل الغليان، ويثبت بقاؤها بعد الغليان، وحينئذ يكون استصحاب الحلّية للزبيب بعد الغليان معارضاً لاستصحاب حرمة الزبيب المشروطة بالغليان، فيتساقط الاستصحابان ويرجع إلى قاعدة الحلّ.

والحاصل أن الزبيب كما يمكن الحكم بحرمته على تقدير الغليان بواسطة استصحاب حكمه التعليقي، كذلك يمكن الحكم بحلّيته المنجّزة الفعلية المتيقّنة قبل الغليان بواسطة الاستصحاب، فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان.

جواب الاعتراض الثالث

أجيب هذا الاعتراض بجوابين:

الجواب الأوّل: لصاحب الكفاية. وفحواه أنّه: لا يوجد تعارض بين الاستصحابين. وبيانه: أن الزبيب عندما كان عنباً كان محكوماً بحكمين غير متعارضين؛ الأول: حلّية العنب قبل الغليان. الثاني: حرمة العنب بعد الغليان.

فكما أن الغليان شرط للحرمة، كذلك يكون الغليان غاية للحلّية، فإذا تحوّل العنب إلى زبيب، يكون محكوماً أيضاً بنفس الحكمين، الأوّل: حلّية الزبيب قبل الغليان، والثاني: حرمة الزبيب بعد الغليان، فإذا حصلت الغاية

وهي الغليان يكون حراماً، ولا يبقى مجال لاستصحاب الحلّية، وبذلك يكون استصحاب الحرمة، أي الاستصحاب التعليقي وحده في الساحة من دون أن يعارضه استصحاب الحلّية وهو الاستصحاب التنجيزي.

بعبارة أخرى: إنّ الحلّية مغيّاة بعدم الغليان، والحرمة مشروطة بالغليان أيضاً، وإذا كان كذلك لا يضرّ القطع بهما، فضلاً عن ثبوتهما بالاستصحاب؛ لعدم التضادّ بينهما، فيكونان بعد عروضهما بالاستصحاب، كما كانا معاً بالقطع، بلا منافاة أصلاً.

نعم، إنّ المتكفّل لإثبات الحلّية المغيّاة والحرمة المعلّقة في حالة العنبية هو الدليل الاجتهادي، والمتكفّل لإثباتهما كذلك حينما تحوّل العنب إلى زبيب هو الاستصحاب.

وإن شئت قلت: إن العنب يمكن أن يكون حراماً إذا غلى، وفي ذات الوقت هو حلال بالفعل إلى أن يتحقّق الغليان، وحيث إنّ هذه الحلّية والحرمة ثابتتان في حالة العنبية ولا تعارض بينهما، كذلك هما ثابتتان بعد استصحابهما في حالة تحوّل العنب إلى زبيب.

وبالجملة: إن مقتضى استصحاب الحلّية المغيّاة بالغليان هو انتفاء الحلّية بعد حصول الغليان، كما أن مقتضى استصحاب الحرمة المعلّقة عليه هو ثبوت الحرمة بعد حصوله، فلا تعارض بين الاستصحابين.

وهذا ما أشار إليه صاحب الكفاية ﭬ بقوله: «لا يكاد يضرّ استصحابه على نحوٍ كان قبل عروض الحالة التي شكّ في بقاء حكم المعلّق بعده، ضرورة أنه كان مغيّى بعدم ما علّق عليه المعلّق، وما كان كذلك لا يكاد يضرّ ثبوته بعده بالقطع فضلاً عن الاستصحاب؛ لعدم المضادّة بينهما، فيكونان بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معاً بالقطع قبل بلا منافاة أصلاً، وقضية ذلك انتفاء الحكم المطلق بمجرّد ثبوت ما علّق عليه المعلّق، فالغليان في المثال كما كان

شرطاً للحرمة كان غاية للحلّية، فإذا شكّ في حرمته المعلّقة بعد عروض حالة عليه، شكّ في حلّيته المغيّاة لا محالة أيضاً، فيكون الشكّ في حلّيته أو حرمته فعلاً بعد عروضها متّحداً خارجاً مع الشكّ في بقائه على ما كان عليه من الحلّية والحرمة بنحو كانتا عليه، فقضية استصحاب حرمته المعلّقة بعد عروضها الملازم؛ لاستصحاب حلّيته المغيّاة حرمته فعلاً، بعد غليانه وانتفاء حلّيته، فإنه قضية نحو ثبوتهما كان بدليلهما أو بدليل الاستصحاب، كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوي الألباب، فالتفت ولا تغفل»[1].

ولا يخفى أن السيد الخوئي وافق صاحب الكفاية على هذا الجواب وعبّر عنه بأنه جواب متين، بعدما وضح الجواب بعبارته، وإليك عبارة السيد الخوئي في بيان الجواب: «الجواب الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية، وبيانه بتوضيح منّا: أن الحلّية الثابتة للزبيب قبل الغليان غير قابلة للبقاء، ولا يجري فيها الاستصحاب، لوجود أصل حاكم عليه؛ وذلك لأنّ الحلّية في العنب كانت مغيّاة بالغليان، إذ الحرمة فيه كانت معلّقة على الغليان، ويستحيل اجتماع الحلّية المطلقة مع الحرمة على تقدير الغليان كما هو واضح، وأما الحلّية في الزبيب فهي وإن كانت متيقّنة إلّا أنها مردّدة بين أنها هل هي الحلّية التي كانت ثابتة للعنب بعينها، حتى تكون مغيّاة بالغليان، أو أنها حادثة للزبيب بعنوانه فتكون باقية ولو بالاستصحاب؟ والأصل عدم حدوث حلّية جديدة وبقاء الحلّية السابقة المغيّاة بالغليان، وهي ترتفع به، فلا تكون قابلة للاستصحاب، فالمعارضة المتوهّمة غير تامّة، ونظير ذلك ما ذكرناه في بحث استصحاب الكلّي؛ من أنه إذا كان المكلّف محدثاً بالحدث الأصغر، ورأى بللاً مردّداً بين البول والمني فتوضّأ، لم يمكن جريان استصحاب كلّي الحدث، لوجود أصل حاكم عليه، وهو أصالة

---

(١) كفاية الأصول: ص٤١٢.

عدم حدوث الجنابة وأصالة عدم تبدّل الحدث الأصغر بالحدث الأكبر، والمقام من هذا القبيل بعينه، وهذا الجواب متين جدّاً»[١].

مناقشة السيد الشهيد لصاحب الكفاية

إن جواب صاحب الكفاية قدّس سرّه صحيح وتامّ فيما لو أردنا استصحاب الحلّية الثابتة للعنب قبل الغليان، باعتبار أن تلك الحلّية مغيّاة بالغليان، واستصحاب بقائها لا يتعارض مع بقاء الحرمة المعلّقة على الغليان، لكن يوجد في المقام استصحاب آخر وهو استصحاب الحلّية التنجيزية الثابتة للزبيب قبل الغليان، لأنّ هذا الزبيب قبل الغليان كان حلالاً منجّزاً، حلّية مردّدة بين كونها حلّية مطلقة وبين كونها حلّية معلّقة على عدم الغليان، فنستصحب هذه الحلّية إلى ما بعد الغليان، وإذا أجرينا استصحاب الحلّية التنجيزية إلى ما بعد الغليان، فعندئذ يعارض استصحاب الحرمة المعلّقة على الغليان.

إن قلت: إن الحلّية الثابتة للعنب قبل تحوّله إلى زبيب، نعلم أنها حلّية مغيّاة بالغليان، ونشكّ في تبدّل هذه الحلّية المغيّاة بالغليان إلى حلّية غير مغيّاة بعد تحوّل العنب إلى زبيب، فحينئذ نستصحب تلك الحلّية المغيّاة المعلومة قبل الجفاف، ونثبت بذلك أن الحلّية الثابتة للزبيب مغيّاة بالغليان أيضاً.

الجواب: إن استصحاب بقاء الحلّية المغيّاة للعنب، لا يثبت الحلّية التنجيزية للزبيب أنها حلّية مغيّاة إلّا بالملازمة، لأنّه إذا كانت حلّية العنب السابقة المغيّاة باقية إلى حين تحوّله إلى زبيب، فلابدّ أن تكون حلّية الزبيب مغيّاة بالغليان أيضاً، إذ لو لم تكن حلّية الزبيب مغيّاة بالغليان، للزم ثبوت حلّيتين للزبيب، إحداهما الحلّية السابقة المغيّاة بالغليان التي استصحبنا بقاءها حين تحوّل العنب إلى زبيب، والحلّية الأخرى هي الحلّية التي لم تكن مغيّاة بالغليان، فيلزم ثبوت

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص١٤٢.

حلّيتين للزبيب، وهو باطل؛ لاستحالة اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد، فيكون استصحاب الحلّية المغيّاة أصلاً مثبتاً، وعلى هذا إذا لم يصحّ استصحاب الحلّية المغيّاة، فحينئذ يجري استصحاب الحلّية المنجّزة بلا معارض.

وبعبارة أخرى: لا إشكال في حلّية الزبيب قبل الغليان، وهذه الحلّية الثابتة للزبيب قبل الغليان لا نعلم أنها مغيّاة بالغليان أم لا، فيمكن استصحاب هذه الحلّية إلى ما بعد الغليان.

ولا يخفى أننا لا يمكن أن نستصحب بقاء الحلّية المغيّاة للعنب لإثبات الحلّية المغيّاة للزبيب؛ إذ لا يوجد دليل لفظي شرعي يقول إذا كانت الحلّية السابقة - أي حالة العنبية- مغيّاة بالغليان فالحلّية اللاحقة للزبيب مغيّاة بالغليان أيضاً، إلّا بالملازمة العقلية، لأنّه لو لم تكن الحلّية الثابتة للزبيب هي نفس الحلّية الثابتة للعنب المغيّاة بالغليان، فلازم ذلك وجود حلّية أخرى للزبيب مغايرة للحلّية السابقة في حالة العنبية التي استصحبناها، ومن الواضح عدم ثبوت حلّيتين لشيء واحد؛ للزوم اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد وهو محال.

الجواب الثاني على إشكالية تعارض الاستصحاب التعليقي مع التنجيزي هو للشيخ الأنصاري، بأن الاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنحيزي، فيكون الاستصحاب التعليقي هو المقدّم، حيث قال: «نعم ربما يناقش في الاستصحاب المذكور؛ تارة: بانتفاء الموضوع وهو العنب، وأخرى: بمعارضته باستصحاب الإباحة قبل الغليان، بل ترجيحه عليه بمثل الشهرة والعمومات؛ لكن الأوّل لا دخل له في الفرق بين الآثار الثابتة للعنب بالفعل والثابتة له على تقدير دون آخر، والثاني فاسد؛ لحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الإباحة قبل الغليان»[1].

---

(١) فرائد الأصول: ج٣، ص٢٢٢.

ولا يخفى أن الشيخ قدس سره لم يبيّن وجه حكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي. ومن هنا بادر المحقّق النائيني قدس سره إلى بيان وجه ذلك، كما سيتّضح في البحث اللاحق.

وأوضح المحقّق النائيني جواب الشيخ الأنصاري بأن الاستصحاب التعليقي يلغي الشكّ في الحكم التنجيزي، فيكون حاكماً عليه، وهذا ما ذكره بقوله: «إن الشكّ في الحلّية والحرمة والطهارة والنجاسة في الزبيب المغليّ مسبّب عن الشكّ في كيفية جعل النجاسة والحرمة للعنب المغلي وأن الشارع هل رتّب النجاسة والحرمة على العنب المغلي مطلقاً في جميع مراتبه المتبادلة؟ أو أن الشارع رتّب النجاسة والحرمة على خصوص العنب ولا يعمّ الزبيب؟ فالاستصحاب التعليقي يقتضي كون النجاسة والحرمة مترتّبين على الأعمّ، ويثبت به نجاسة الزبيب المغليّ، فلا يبقى مجال للشكّ في الطهارة والحلّية»[1].

ثم إن المحقّق النائيني قدس سره أشكل على نفسه من أن الضابط في الحكومة هو أن يوجد موضوع وأثر، ويجري أصل في الموضوع ويجري أصل آخر في الأثر، فيكون الأصل في الموضوع حاكماً على الأصل في الأثر، وفي المقام ليس كذلك، لأنّه لم تكن النسبة بين الحكم التنجيزي إلى التعليقي نسبة الحكم إلى موضوعه والمسبّب الشرعي إلى سببه، وعلى هذا لا يمكن حكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «فإن قلت: الأصل الجاري في الشكّ السببي إنما يكون رافعاً لموضوع الأصل المسببي إذا كان أحد طرفي المشكوك فيه في الشكّ المسبّبي من الآثار الشرعية المترتّبة على المشكوك فيه بالشكّ السببي، كما في طهارة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة والنجاسة، فإنّ نجاسة الثوب وإن

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٤٦٦.

لم تكن من آثار نجاسة الماء بل هي من آثار بقاء علّتها: من الدم أو البول الذي أصاب الثوب، إلَّا أن طهارة الثوب من الآثار الشرعية المترتّبة على طهارة الماء، فإنّ معنى حكم الشارع بطهارة الماء هو طهارة الثوب المغسول به، ولأجل ذلك كان استصحاب طهارة الماء أو قاعدة الطهارة رافعاً للشكّ في نجاسة الثوب، فما لم يكن أحد طرفي المشكوك فيه بالشكّ المسببي من الأحكام والآثار الشرعية المترتّبة على المشكوك فيه بالشكّ السببي لا يمكن أن يكون الأصل الجاري في السبب رافعاً لموضوع الأصل الجاري في المسبّب، وفيما نحن فيه ليس الأمر كذلك، فإنّ الشكّ في حلّية الزبيب المغليّ وطهارته وإن كان مسبباً عن الشكّ في كيفية جعل النجاسة والحرمة للعنب المغلي، إلَّا أن عدم حلّية الزبيب وطهارته ليس من الآثار الشرعية المترتّبة على حرمة العنب المغليّ ونجاسته، بل لازم جعل حرمة العنب ونجاسته مطلقاً حتى تبدّله إلى الزبيب هو عدم الحلّية والطهارة عقلاً، وإلَّا لزم اجتماع الضدّين، فاستصحاب الحرمة والنجاسة التعليقية لا يثبت عدم حلّية الزبيب المغلي وطهارته، لأنّ إثبات أحد الضدّين بالأصل لا يوجب رفع الضدّ الآخر إلَّا على القول باعتبار الأصل المثبت»[1].

ثم أجاب ﴿قدس سره﴾ على ما أثاره من إشكال مما سبّب في إجمال المطلب حيث ذكر ما حاصله: أن الأصل الجاري في الموضوع يكون هو الحاكم على الأصل الجاري في الأثر في الشبهات الموضوعية، وأما في الشبهات الحكمية فلا يوجد شكّ في الموضوع، كي يكون الأصل الجاري في الموضوع هو الحاكم، وعلى هذا يكون الميزان والضابط لحكومة الأصل هو كون الأصل في أحد الشكّين يلغي الشكّ في الآخر دون العكس من دون فرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية[2].

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص ٤٧٦.

(٢) انظر فوائد الأصول: ج٤، ص٤٧٧.

وعلّق السيد الشهيد على جواب النائيني المتقدّم بأن هذا الكلام صحيح في نفسه، لكنه حينما طبّقه على المقام وفرض الأصل في جانب الحكم التعليقي هو الرافع للأصل في جانب الحكم التنجيزي، وملغياً للشكّ في مورده من دون أن يبيّن وجهاً لذلك، وعلى هذا بقي جواب المحقّق النائيني غامضاً ولم تعلم نكتة حكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي[١].

ولذا أصبح كلام المحقّق النائيني مورداً للنقد من قبل الأعلام كالسيد الخوئي والسيد الحكيم في المستمسك[٢] وغيرهما ولم يوافقوا على الحكومة.

بيان السيد الشهيد لجواب الشيخ الأنصاري

حاصل بيان السيد الشهيد لجواب الشيخ هو أن الاستصحاب التعليقي إما نفترض أنه لا يثبت الحرمة الفعلية عند حصول الغليان إلّا بالملازمة العقلية والأصل المثبت، وإما نفترض أنه (الاستصحاب التعليقي) يثبت بقاء الحرمة إلى حالة الزبيبية ومن ثمّ يحوّلها إلى حرمة فعلية عند تحقّق الغليان خارجاً.

فإن افترضنا أن الاستصحاب التعليقي لايثبت الحرمة الفعلية عند حصول الغليان إلّا بالاصل المثبت - كما تقدّم في الاعتراض الثاني- فالاستصحاب التعليقي لا يجري في نفسه، لأنّ جريانه لا أثر له، إذ لا يوجد أيّ أثر لحكم مشروط لاينتهي إلى الفعلية، وإذا ثبت أن الاستصحاب التعليقي لا يجري في نفسه، فعلى هذا لا تصل النوبة إلى معارضته مع الاستصحاب التنجيزي، لأنّ المعارضة متوقّفة على جريانه، وهو غير قابل للجريان.

وإن افترضنا أن الاستصحاب التعليقي يثبت الحرمة الفعلية عند تحقّق الغليان خارجاً، بناء على مسلك الحكم المماثل-كما تقدّم من أن الحكم المماثل

(١) انظر مباحث الأصول: ق٢، ج٥، ص٤١٣.

(٢) سوف نذكر اعتراضات الأعلام على المحقّق النائيني في التعليق على النصّ.

يثبت فعلية الحكم عند تحقّق الكبرى والصغرى- فعلى هذا يكون الاستصحاب التعليقي مقدّماً على الاستصحاب التنجيزي بالحكومة وفقاً للقاعدة المشار إليها بأنه كلّما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الآخر دون العكس، قدّم الأصل الأوّل على الثاني، وفي المقام أننا إذا أثبتنا الحرمة الفعلية للزبيب عند الغليان بواسطة جعل الحكم المماثل للاستصحاب التعليقي، يكون المكلّف عالماً تعبّداً بحرمة الزبيب، وعندئذ لا يبقى للمكلّف شكّ في الحلّية لكي يجري الاستصحاب التنجيزي لإثبات بقاء الحلّية، فالاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجيزي، لأنّه عند جريان الاستصحاب التعليقي ينفي موضوع الاستصحاب التنجيزي تعبّداً، أي ينفي الشكّ، فلا مجال لإجراء الاستصحاب التنجيزي، وهذا هو معنى الحكومة.

إن قلت: ما المانع من إجراء الاستصحاب التنجيزي أوّلاً، ومن ثم يكون هو الحاكم، لأنّه بجريانه أوّلاً ينفي موضوع الاستصحاب التعليقي؟

الجواب: إن غاية ما يثبته الاستصحاب التنجيزي هو بقاء الحرمة الفعلية للزبيب بعد الغليان، ولايرفع موضوع الاستصحاب التعليقي، إذ لا يوجد دليل لفظي يقول إذا كانت الحرمة الفعلية باقية، فالحرمة المعلّقة زائلة، وإنّما يكون ذلك بالملازمة العقلية والأصل المثبت.

ومن الأمثلة التي يكون فيها أحد الأصلين نافياً لموضوع الآخر، ويكون حاكماً عليه: ما لو علمنا بنجاسة الثوب، فلو غسل هذا الثوب بماء مشكوك الطهارة، لكن نعلم بطهارته سابقاً، فعندئذ يحصل الشكّ في بقاء نجاسة الثوب، فيوجد في المقام استصحابان متعارضان، الأوّل: استصحاب بقاء طهارة الماء، والثاني: استصحاب نجاسة الثوب، فإنّ استصحاب طهارة الماء يثبت طهارته، وبذلك يطهر الثوب المغسول به، لأنّه من اللوازم الشرعية لطهارة الماء، وعندئذ نكون قد علمنا بطهارة الثوب ولا يبقى شكّ في بقاء

نجاسته، وبذلك ينتفي موضوع الاستصحاب الآخر وهو استصحاب نجاسة الثوب، لانتفاء موضوعه وهو الشكّ في بقاء نجاسته، وبهذا يكون استصحاب طهارة الماء أصلاً حاكماً على استصحاب بقاء نجاسة الثوب.

وهذا بخلاف ما لو استصحب بقاء نجاسة الثوب، إذ لو استصحبنا بقاء نجاسة الثوب فهو لا يوجب العلم بنجاسة الماء؛ لعدم وجود دليل لفظي يدلّ على أن الثوب إذا كانت نجاسته باقية بالاستصحاب فإنّ الماء نجس، نعم يمكن أن تستفاد بقاء نجاسة الماء من الملازمة العقلية والأصل المثبت.

وفي المقام كذلك فإنّ الاستصحاب التعليقي إذا جرى ينفي موضوع الاستصحاب التنجيزي، فيكون الاستصحاب التعليقي حاكماً على التنجيزي.

مناقشة السيد الشهيد لجواب الشيخ الأنصاري

إن جواب الشيخ الأنصاري - وهو حكومة الاستصحاب التعليقي على التنجيزي- يتمّ فيما لو سلّمنا أن الاستصحاب التعليقي يثبت الحرمة المعلّقة ويثبت الحرمة الفعلية كذلك، من دون حصول محذور الأصل المثبت.

أما إذا قلنا أن غاية ما يثبته الاستصحاب التعليقي هي الحرمة المعلّقة على الغليان ولا يثبت الحرمة الفعلية إلّا بالأصل المثبت، فحينئذ لا يحصل للمكلّف العلم بالحلّية الفعلية، وبعدم انتفاء الحلّية الفعلية لا ينعدم موضوع الاستصحاب التنجيزي للحلّية، فلا يكون الاستصحاب التعليقي حاكماً على التنجيزي.

إن قلت: بناء على عدم إثبات الاستصحاب التعليقي للحلّية الفعلية، يكون جريانه لغواً وبلا فائدة؟

الجواب: تقدّم في مطاوي البحث أن الاستصحاب التعليقي، وإن لم يثبت الحرمة الفعلية، لكن لا يلزم من ذلك محذور اللغوية، لأنّ استصحاب بقاء الحرمة المعلّقة كافٍ لحكم العقل بالتنجّز، لأنّ التنجّز يتحقّق بالعلم بالكبرى (وهي علم المكلّف بالتشريع وهو أن حرمة الزبيب معلّقة على الغليان)

والصغرى (وهي تحقّق الغليان خارجاً) وفي المقام كلتا المقدّمتين الكبرى والصغرى متحققّتان، وعليه تكون الحرمة منجّزة.

وعلى هذا لا يكون الاستصحاب التعليقي حاكماً على التنجيزي، لأنّ الاستصحاب التعليقي لا ينفي موضوع الاستصحاب التنجيزي، فيتعارضان[١].

الأقوال في الاستصحاب التعليقي

هناك ثلاثة أقوال في جريان الاستصحاب التعليقي وعدمه، وهي:

القول الأوّل: جريان الاستصحاب التعليقي

وممن ذهب إلى هذا القول السيد بحر العلوم قدس سره على ما حكى عنه المحقّق الاشتياني قدس سره في بحر الفوائد حيث قال: «المشهور على عدم الفرق بين الاستصحاب التعليقي والتنجيزي في الحكم، حكاه العلّامة الطباطبائي قدس سره في الرسالة التي صنّفها في مسألة العصير الزبيبي وغيره بانياً على حجّية الاستصحاب التعليقي مفصّلاً الكلام فيه غاية التفصيل»[٢]، وتبعه جمع من المحقّقين كالشيخ الاعظم والمحقّق الاشتياني وصاحب الكفاية والمحقّق العراقي والسيد الخميني قدّس الله أسرارهم، وإليك كلماتهم في المقام:

الشيخ الأنصاري قال: «لا إشكال في أنه يعتبر في الاستصحاب تحقّق المستصحب سابقاً، والشكّ في ارتفاع ذلك المحقّق، ولا إشكال أيضاً في عدم اعتبار أزيد من ذلك، ومن المعلوم أن تحقّق كلّ شيء بحسبه، فإذا قلنا: العنب يحرم ماؤه إذا غلى أو بسبب الغليان، فهناك لازم وملزوم وملازمة. أما الملازمة - وبعبارة أخرى: سببية الغليان لتحريم ماء العصير- فهي متحقّقة بالفعل من

(١) هذا جواب السيد الشهيد قدس سره في الحلقة، لكنه في بحثه الخارج ذكر تحقيقاً آخر، نذكره في التعليق على النصّ.

(٢) بحر الفوائد في شرح الفوائد: ج٣، ص١٢٠.

دون تعليق. وأما اللازم وهي الحرمة، فله وجود مقيّد بكونه على تقدير الملزوم، وهذا الوجود التقديري أمر متحقّق في نفسه في مقابل عدمه، وحينئذ فإذا شككنا في أن وصف العنبية له مدخل في تأثير الغليان في حرمة مائه، فلا أثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب وصيرورته زبيباً، فأيّ فرق بين هذا وبين سائر الأحكام الثابتة للعنب إذا شكّ في بقائها بعد صيرورته زبيباً؟»[1].

وقال المحقّق الاشتياني: «الحقّ عدم الفرق بين القسمين من الاستصحاب وأن تقديريّة الوجود لا يؤثّر فرقاً أصلاً على ما عليه الأستاذ العلاّمة أيضاً.

أمّا أوّلاً: فلأنّه إن أريد ممّا ذكره في بيان المنع أنّ الوجود التعليقي ليس قسماً من الوجود بل هو داخل في العدم وإنّما له شأنيّة الوجود أو واسطة بين الوجود والعدم، ففيه ما لا يخفى؛ ضرورة أنّ الوجود على تقدير أيضاً قسم من الوجود في مقابل العدم المطلق ولا يجمع معه بل هما متناقضان. نعم يجامعه العدم على تقدير...

وأمّا ثانياً: فلأنّا نسلّم كون المعتبر في جريان الاستصحاب هو الوجود التنجيزي، وأنّه لا يكفي الوجود التّعليقي، إلّا أنّا نقول إنّ في جميع موارد الاستصحابات التعليقيّة يكون موجود منجّز يجري الاستصحاب فيه ويكفي عن إجرائه في الموجود التعليقي»[2].

وقال المحقّق الخراساني: «لا ينبغي الإشكال فيما إذا كان مشروطاً معلّقاً، فلو شكّ في مورد لأجل طروء بعض الحالات عليه في بقاء أحكامه، ففيما صحّ استصحاب أحكامه المطلقة صحّ استصحاب أحكامه المعلّقة؛ لعدم الاختلال بذلك فيما اعتبر في قوام الاستصحاب من اليقين ثبوتاً والشكّ بقاءً»[3].

---

(١) فرائد الأصول: ج٣، ص٢٢٣.

(٢) بحر الفوائد في شرح الفوائد: ج٣، ص١٢٠.

(٣) كفاية الأصول: ص٣١١.

وقال المحقّق العراقي قدس سره: «وبالجملة احتياج الاستصحاب في جريانه إلى وجود الموضوع خارجاً بما له من الأجزاء والقيود يستلزم المنع عنه حتى في الأحكام الكلّية قبل تحقّق موضوعاتها سواء كان الشكّ فيها من جهة الشكّ في النسخ أو من جهة أخرى، كما أن الاكتفاء بصرف فرضية وجود الموضوع في استصحاب الحكم الكلّي يستلزم الاكتفاء به في استصحاب الحكم الجزئي أيضاً؛ إذ لا فرق في فرضية الحكم بفرضية وجود موضوعه، بين فرضية تمام موضوعه بأجزائه وشروطه، وبين فرضية بعضه. فعلى كلّ تقدير لا وجه للتفصيل المزبور، بل لا محيص إما من المنع عن استصحاب الحكم التعليقي قبل تحقّق الموضوع والمعلّق عليه مطلقاً حتى في الحكم الكلّي، وإما من الالتزام بجريانه مطلقاً حتى في الحكم الجزئي بناءً على الاكتفاء في جريانه بصرف وجوده فرضاً في زمان يقينه»(١).

وقال السيد الخميني قدس سره: «إن التعليق إذا ورد في دليل شرعي كما لو ورد أن العصير العنبي إذ غلى يحرم ثمّ صار العنب زبيباً فشكّ في أن عصيره أيضاً يحرم إذا غلا أو لا، فلا إشكال في جريان استصحابه من حيث التعليق؛ لما عرفت من أن المعتبر في الاستصحاب ليس إلّا اليقين والشكّ الفعليين وكون المشكوك فيه ذا أثر شرعي أو منتهياً إليه وكلا الشرطين حاصلان، أما فعليتهما فواضح، وأما الأثر الشرعي فلأنّ التعبّد بهذه القضية التعليقية أثره فعلية الحكم لدى حصول المعلّق عليه من غير شبهة المثبتية؛ لأنّ التعليق إذا كان شرعياً معناه التعبّد بفعلية الحكم لدى تحقّق المعلّق عليه، وإذا كان الترتّب بين الحكم والمعلّق عليه شرعياً لا ترد شبهة المثبتية، فتحقّق الغليان وجداناً بمنزلة تحقّق موضوع الحكم الشرعي وجداناً»(٢).

---

(١) نهاية الأفكار: ج٤، ص١٦٨.

(٢) الرسائل: ج١، ص١٦٧.

القول الثاني: عدم جريان الاستصحاب المعلّق مطلقاً

وممن ذهب إلى هذا القول صاحب الرياض ووالده السيد المجاهد والمحقّق النائيني والسيد الخوئي قدس الله أسرارهم، وإليك نبذة من كلماتهم:

نقل الشيخ الأنصاري قدس سره عن صاحب المناهل قوله: «ظاهر سيّد مشايخنا في المناهل - وفاقاً لما حكاه عن والده قدس سره في الدرس -: عدم اعتبار الاستصحاب الأول، والرجوع إلى الاستصحاب الثاني. قال في المناهل - في ردّ تمسّك السيّد العلامة الطباطبائي على حرمة العصير من الزبيب إذا غلى بالاستصحاب، ودعوى تقديمه على استصحاب الإباحة-: إنه يشترط في حجّية الاستصحاب ثبوت أمر أو حكم وضعي أو تكليفي في زمان من الأزمنة قطعاً، ثم يحصل الشكّ في ارتفاعه بسبب من الأسباب، ولا يكفي مجرّد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات، فالاستصحاب التقديري باطل، وقد صرّح بذلك الوالد العلامة قدس سره في أثناء الدرس، فلا وجه للتمسّك باستصحاب التحريم في المسألة»[1].

وقال السيد الخوئي قدس سره: «الظاهر ابتناء هذا البحث على أن القيود المأخوذة في الحكم هل هي راجعة إلى نفس الحكم ولا دخل لها بالموضوع، أو راجعة إلى الموضوع؟ فعلى تقدير القول برجوعها إلى نفس الحكم، يكون الحكم الثابت للموضوع حصّة خاصّة من الحكم، فيثبت الحكم عند تحقّق موضوعه، فإذا وجد العنب في الخارج في مفروض المثال، كان الحكم بحرمته الخاصّة فعلياً لا محالة، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه عند الشكّ في بقائه. وأما على تقدير القول برجوعها إلى الموضوع، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه لكون الموضوع حينئذ مركّباً من العصير وغليانه . وفعلية الحكم - المترتّب على

---

(١) انظر فرائد الأصول: ج٣، ص١٢٢.

الموضوع المركّب - متوقّفة على وجود موضوعه بتمام أجزائه، لأنّ نسبة الحكم إلى موضوعه نسبة المعلول إلى علّته، ولا يمكن تحقّق المعلول إلّا بعد تحقّق العلّة بما لها من الأجزاء، فوجود أحد جزئي الموضوع بمنزلة العدم؛ لعدم ترتّب الحكم عليه، فلم يتحقّق حكم حتى نشكّ في بقائه ليكون مورداً للاستصحاب. وحيث إنّ الصحيح في القيود هو كونها راجعة إلى الموضوع على ما ذكرنا في مبحث الواجب المشروط، فلا مجال لجريان الاستصحاب في المقام»[1].

القول الثالث: التفصيل بين رجوع القيد إلى الحكم ورجوعه إلى الموضوع

ذهب السيد الحكيم إلى التفصيل بين ما لو قال المولى مثلاً «العنب الغالي يحرم» أو قال: «العنب إذا غلى يحرم» فذكر: أن القيد إذا كان راجعاً إلى الموضوع لم يجر الاستصحاب، وإذا كان راجعاً إلى الحكم جرى الاستصحاب، وذكر في وجهه: أنه إذا كان راجعاً إلى الحكم وليس إلى الموضوع، فهنا قد تحقّق اليقين بالحكم.

ولا يقال: إن الشيء الثابت إنما هو الجعل، أما المجعول الخارجي فإنّ هذا تفكيك بين الجعل والمجعول، بأن يوجد الجعل ولا يوجد المجعول إلّا متأخّراً عن الجعل، وهذا مستحيل، فإنهما متلازمان.

وهذا ما أشار إليه السيد الحكيم بقوله: «وأما عصير الزبيب فالمعروف فيه الحلّ ... ولا بأس بالإشارة إلى بعض الجهات الموجبة لصحّة جريان الاستصحاب المذكور وعدمها، فنقول: إذا ورد في لسان الشارع الأقدس: (العنب إذا غلى ينجس) - مثلاً - فهناك أمور:

أحدها: سببية الغليان للنجاسة ولزوال الطهارة الثابتة للعنب قبل الغليان.

وثانيها: الملازمة بين الغليان والنجاسة.

وثالثها: نفس النجاسة المعلّقة على الغليان . فإن كان مرجع الاستصحاب

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص١٣٧.

التعليقي في المقام – مثلاً – إلى استصحاب نفس سببية الغليان للنجاسة، فهو من الاستصحاب التنجيزي وتوقّفت صحّته على كون السببية من المجعولات الشرعية المتأصّلة ذوات الآثار، مثل الطهارة، والنجاسة، والملكية، ونحوها. ولكنه خلاف التحقيق، كما حرّر في محلّه.

وكذا الكلام لو كان مرجعه إلى استصحاب الملازمة، فإنه من الاستصحاب التنجيزي أيضاً، كما أن الملازمة غير مجعولة شرعاً، وإنّما هي منتزعة من جعل الحكم الشرعي على تقدير وجود الشرط. وإن كان مرجعه إلى استصحاب نفس الحكم الشرعي، المعلّق على الغليان – كما هو الظاهر – فإن قلنا بأن المنوط به الحكم وجود الشرط خارجاً، فلا حكم قبل وجوده، فلا مجال للاستصحاب؛ لعدم اليقين بالمستصحب، بل المتيقّن عدمه . أما إذا كان الحكم منوطاً بوجود الشرط اللحاظي – كما هو التحقيق – لئلّا يلزم التفكيك بين الجعل والمجعول، الذي هو أوضح فساداً من التفكيك بين العلّة والمعلول، لأنّ الجعل عين المجعول حقيقة، وإنّما يختلف معه اعتباراً فيلزم من وجود الجعل بدون المجعول التناقض، واجتماع الوجود والعدم، فعليه لا مانع من الاستصحاب؛ لليقين بثبوت الحكم، والشكّ في ارتفاعه، وكون المجعول حكماً منوطاً بشيء لا يقدح في جواز استصحابه بعد ما كان حكماً شرعياً ومجعولاً»[1] .

واختار هذا التفصيل أيضاً السيد الطباطبائي اليزدي قدس سره، وذكر في وجهه: أنه لو أخذ القيد الثاني بلسان القضية الشرطية فهذا يعني جعل الملازمة؛ لأنّ القضية الشرطية مفادها الملازمة بين الشرط والجزاء، فتصبح الملازمة شرعية وتستصحب. ولو أخذ بلسان القضية الحملية، فهذا جعل للمحمول على الموضوع، والملازمة لا تكون إلّا عقلية انتزاعية.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى: ج١، ص٤١٥.

وهذا ما أشار إليه في رسالة في منجّزات المريض حيث قال: «ويمكـن منـع ذلك. بيان ذلك: أن الاستصحاب فرع الثبوت في السابق ومن المعلوم أنه لم يقع تصرّف في السابق حتى يحكم بنفوذه، فلابدّ من استصحاب الملازمة بين وقوعه وبين النفوذ، وكذا في سائر أفراد الاستـصحاب التعليقـي. وهـذه الملازمـة قـد تكون من المجعولات الشرعية بحيث يصدق على الموضوع أنه ذا حكم شرعـي، كما إذا قال: ماء العنب ينجس إذا غلى، بحيث يكون غرضه جعـل هـذا الحكـم الشأني لماء العنب. وقد يكون من الأمور الانتزاعيـة، كـما إذا قـال: مـاء العنـب الغالي نجس. فقبل الغليان لا حكم لماء العنب، لكن يصحّ عقلاً أن يقـال: هـذا الماء بحيث لو غلى يصير نجساً. فهذه الملازمة ليست مجعولـة شرعـاً، وكـذا إذا قال: المستطيع يحجّ. فقبل الاستطاعة لا حكم للمكلّف. وكـذا إذا قـال: يجـب على البالغ كذا؛ إذ قبل البلوغ لا حكم له أصلاً وهكذا، مع أنّ للعقل أن ينتـزع الملازمة المذكورة فإن كانت الملازمة مجعوله شرعاً جاز استصحابها وإلّا فلا»[1].

تفصيل آخر للسيّد الشهيد

واختار السيد الشيهد تفصيلاً آخر غير ما اختاره الـسيد الحكـيم واليـزدي قدس الله أسرارهم، بعد أن ناقش تفصيل العلمين بقوله: «إن قصدت به مجعولية الملازمة وشرعيّتها مباشره، فهذا غير معقول مطلقاً، فـإنّ الملازمـة مـن الأمـور التكوينية لا التشريعية، وإن قصدت به شرعيّتها باعتبار شرعية منشأ انتزاعهـا، فهذا ثابت حتى في القضية الحملية ولو كان بلسان: العنب الغالي يحرم»[2].

وحاصل بيان تفصيل السيد الشهيد هو «أنه لو كـان القيـد الثـاني الـذي لم يوجد في الزمان السابق، ثم وجد بعد طروّ تغيّر على حالة القيـد الأوّل مـأخوذاً

---

(١) رسالة في منجزات المريض: ص١٧.

(٢) مباحث الأصول: ق٢، ج٥، ص٣٩٨.

مع القيد الأوّل في عرض واحد، كأن يقول: (العنب الغالي يحرم) أو يقول: (العصير إذا كان عنباً وكان غالياً يحرم) لم يجر الاستصحاب، ولو كان القيد الأوّل مأخوذاً بعنوان الموضوع لتقدير القيد الثاني، سواء كان بلسان قضية شرطية محمولة على القيد الأوّل كقوله: (العنب إذا غلى يحرم) أو بلسان قضية حملية محمولة عليه كقوله: (العنب يحرم الغالي منه) جرى الاستصحاب.

وإذا أردنا أن نتكلّم بلغة الشيخ النائيني{قدس سره} الذي يقول: هل يستصحب الجعل أو المجعول أو التعليقية العقلية الانتزاعية؟ قلنا: نستصحب المجعول، وقول الشيخ النائيني: إن المجعول لم يكن فعلياً لعدم الغليان مثلاً، إنما يأتي فيما إذا كان الغليان مع العنبية مثلاً قيدين في عرض واحد، فلا يوجد عندئذ إلّا حكم واحد وهو الحرمة وموضوعه العنب الغالي، وهذا الحكم لم تفترض فعليّته لعدم افتراض الغليان. أما إذا كان الغليان مأخوذاً كموضوع أو كشرط للحرمة، وكان العنب مأخوذاً في موضوع القضية التي كان موضوعها أو شرطها الغليان، كما لو قال: (العنب يحرم الغالي منه) أو قال: (العنب إذا غلى يحرم) ففي الحقيقة يوجد في المقام حكمان، أو قل: قضيتان؛ إحداهما: قضية أمّ، وهي: (إذا غلى يحرم) أو (يحرم الغالي منه) وقد جعلت هذه القضية على العنب، والثانية: قضية بنت وهي: (يحرم) وقد جعلت على الغليان، والثانية هي التي لم تفترض فعليتها لعدم افتراض فعلية موضوعها، وهو الغليان، ولكن الأولى افترضت فعليةً لافتراض فعلية موضوعها، وهو العنب، فنحن نستصحب القضية الأمّ أو الحكم الأمّ»[1].

الخطأ في مثال العصير العنبي إذا غلى

المثال المعروف للاستصحاب التعليقي هو قولهم «العنب حرام إذا غلى»

(١) مباحث الأصول: ق٢، ج٥، ص٣٩٨.

فلو طرأ التغيّر في جانب الموضوع وصار زبيباً، فهل يمكن أن نستصحب الحرمة المشروطة بالغليان باعتبار أن الرطوبة والجفاف من حالات الموضوع...

لكن المثال غير صحيح فقهياً؛ وذلك لأنّ العنب لم يقع موضوعاً للحكم بلسان الروايات، لأنّ الوارد في الروايات هو العصير العنبي إذا غلى، بأن يكون المغلي ماء العنب، وليس الماء الخارجي، وإذا صار العنب زبيباً وجفّ ماؤه، فالمغلي هو الماء الخارجي الذي اختلط مع أجزاء الزبيب، وهو خارج عن النصّ.

ففي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «**كلُّ عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه**»[1].

وفي صحيحة حمّاد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**لا يحرم العصير حتى يغلي**»[2]، فالملاحظ في هذه الروايات ونحوها مما يشاركها في المضمون ذاته أن العنب لم يقع موضوعاً للحكم لكي يستصحب حكمه، وإن صار زبيباً.

ويمكن التمثيل للاستصحاب التعليقي بالمثال التالي: لو هدم مسجد وصار شارعاً، يقع الكلام في حرمة تنجيسه ووجوب إزالة نجاسته. فإن قلنا: إن أحكام المسجد مترتّبة على ما يقال أنه المسجد بالفعل، فإذا أزيل عنوانه لا يترتّب عليه شيء من أحكامه فيجوز تنجيسه ولاتجب إزالة نجاسته، كما يجوز جلوس الحائض والجنب فيه. وإن قلنا: إن أحكام المسجد مترتّبة على ما كان مسجداً وإن لم يكن بالفعل مسجداً، فتترتّب عليه عامّة الأحكام، إنما الكلام فيما إذا شككنا فيما هو الموضوع، فيرجع فيه إلى الأصل، ومقتضاه هو حرمة التنجيس تنجيزاً، ووجوب الإزالة تعليقاً، فيقال في الأوّل: كان تنجيس هذا المكان حراماً، والأصل بقاؤه. وفي الثاني: كان هذا المكان – إذا تنجّس- وجب

---

(١) وسائل الشيعة، الباب الثاني من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث:١.

(٢) وسائل الشيعة، الباب الثالث من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث:١.

تطهيره، والأصل بقاؤه. ولأجل كون الاستصحاب في الأوّل تنجيزياً وفي الثاني تعليقياً، ذهب المحقّق النائيني ﵁ في تعليقته إلى حرمة التنجيس وعدم وجوب الإزالة؛ لعدم حجّية الاستصحاب التعليقي عنده كما تقدّم[1].

تعليق على النص

• قوله: «**الاعتراض الثالث..**». تقدّم الكلام في الاعتراض الثالث وتبيّن أن الاستصحاب التعليقي لا يجري؛ للاعتراض المذكور، وهو: أن الاستصحاب التعليقي معارض بالاستصحاب التنجيزي فيتساقطان، فلا يجري التعليقي، إلّا أن هذا البيان على مستوى الحلقة الثالثة، أما في تقرير السيد الشهيد ﵁ في البحث الخارج فقد دفع هذا الاعتراض منتهياً بعد ذلك إلى إمكانية جريان الاستصحاب التعليقي.

وحاصل ما أفاده ﵁ في دفع الاعتراض المزبور أن يقال: إذا جرى استصحاب الحكم التعليقي فلا يجري استصحاب الحلّية التنجيزية، ليس لأجل حكومة الاستصحاب التعليقي على التنجيزي وإنّما لأجل عدم تمامية أركان الاستصحاب بحسب النظر العرفي، وذلك ببيان: «أنه متى ما كانت عندنا حالتان سابقتان لشيء واحد فإن كانت إحداهما فقط تجمع أركان الاستصحاب، فالاستصحاب يجري فيها دون الأخرى، وإن كانت كلّ منهما في حدّ ذاتها مستجمعة لأركانه، فتارةً تكون الحالتان في عرض واحد كما في موارد توارد الحالتين فالاستصحابان يتعارضان، وإن كانتا طوليتين. ونقصد بذلك أنَّ إحداهما تكون حاكمة على الأخرى وناسخة له، فهنا تكون الحالة الناسخة هي التي يجري فيها الاستصحاب لا الحالة المنسوخة، وإن شئتم قلتم: تكون الحالة السابقة مركّبة

---

(١) العروة الوثقى، أحكام النجاسات، فصل (لا يشترط في صحّة الصلاة أو إزالة النجاسة عن البدن) المسألة ١٣، تعليقة النائيني وتلميذه جمال الدين الكلبايكاني.

بحسب الحقيقة وتكون للحلّية السابقة حالة سابقة هي زوالها بالغليان.

فالحالة السابقة تكون هي الحرمة بالغليان لا الحلّية، نظير الأستاذ الذي يدرّس كلّ يوم في الساعة المحدودة؛ فإنه لو شكّ في انقطاعه عن الدرس كان المستصحب استمراره في التدريس ولم يكن ذلك معارضاً باستصحاب عدم التدريس الثابت بنحو القضية الفعلية يقيناً قبل ساعة الدرس لأنَّ دليل الاستصحاب لابدَّ وأن يصرف إلى الفهم العرفي والارتكازي لمفاد نقض اليقين بالشكّ، والفهم الارتكازي يقتضي ما أشرنا إليه»[1].

وذكر السيد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ مؤيّداً لذلك وهو ما ارتكز لكثير من المحقّقين من جريان الاستصحاب التعليقي، وارتكز لديهم كافّة عدم وجود معارض له على تقدير القول - ما عدا المحقّق العراقي- وإن اختلفوا في كيفية تخريج عدم المعارض، وأنه هل من جهة الحكومة أو عدم المنافاة، وبتعبير السيد الشهيد أنهم أصابوا في ارتكازهم في عدم وجود استصحاب معارض للاستصحاب التعليقي، وإن أخطؤوا في آلية تخريج هذا الارتكاز.

اعتراضات الأعلام على مقالة النائيني بالحكومة

تقدّم بيان المحقّق النائيني من حكومة الاستصحاب التعليقي، لكنه واجه اعتراضات من قبل الأعلام، نشير إلى بعضها:

السيد الخوئي اعترض على حكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي التي ذكرها الشيخ الأنصاري وبيّنها المحقّق النائيني بما يلي:

١. إن الشكّين - أي الشكّ في الحلّية والحرمة- بعد الغليان في مرتبة واحدة، وليس أحدهما سبباً والآخر مسبّباً، بل كلاهما مسبب عن العلم الإجمالي في أن المجعول في حالة جفاف العنب وتحوّله إلى زبيب وغليانه، إما

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٢٩٢.

الحلّية أو الحرمة، وحيث إنّ الشكّ في حرمة الزبيب بعد غليانه مسبوق بـأمرين مقطوعين؛ الأوّل: حلّية هذا الزبيب قبـل الغليـان، والثـاني: حرمـة العنـب إذا غلى، فبلحاظ حلّية الزبيب قبل الغليان يجري الاستصحاب التنجيـزي ويحكـم بحلّية الزبيب بعد الغليان، وبلحاظ حرمة العنب إذا غلى يجـري الاستـصحاب التعليقي، ويحكم بحرمة الزبيب إذا غلى، ويتعارضان ويتساقطان.

٢. لو سلّمنا أن الاستصحاب التنجيزي مسبّب عن الاستصحاب التعليقـي، لكن نقول: ليس كلّ أصل سببي يكون حاكماً على كلّ أصل مسبّبي، وإنّما ذلـك في مورد يكون الحكم في الشكّ المسبّبي من الآثار الشرعية للأصل السببي، كـما إذا غـسلنا ثوبـاً متنجّـساً بـماء مـشكوك الطهـارة، فـإنّ أصـالة طهـارة المـاء أو استصحابها يكون حاكماً على استصحاب نجاسة الثوب، لكون طهـارة الثـوب من الآثار الشرعية لطهارة الماء، بخلاف المقام فإنّ حرمة الزبيـب بعـد الغليـان ليست من الآثار الشرعية لجعل الحرمة للعنب على تقدير الغليـان مطلقـاً وبـلا اختصاص لها بحال كونه عنباً، بل هي من اللوازم العقلية فلا مجـال للحكومـة، وعليه يبقى تعارض الاستصحابين على حاله[1].

السيد الحكيم قُدِّسَ سِرُّه أيضاً اعترض على الحكومة المذكورة بأن الشكّ في الحلّية والطهارة بعد الغليان وإن كان عـين الـشكّ في الحرمـة والنجاسـة عـلى تقـدير الغليان، لكن الشكّ المذكور– في الحلّية والطهارة– ناشئ مـن الـشكّ في كيفيـة جعل النجاسـة والحرمـة، وأنـه هـل يختـصّ بحـال العنبيـة، أو يعمّهـا وسـائر الأحوال الطارئـة عليهـا كالزبيبيـة مـثلاً. وحيـث إنّ الاستـصحاب التعليقـي يقتضي كون الجعل على النحو الثاني – أي أن جعل النجاسة يعمّ سائر الأحـوال الطارئة عليه كالزبيبية– فيكون الاستصحاب التعليقي حاكماً عـلى استـصحاب

(١) انظر مصباح الأصول: ج٣، ص١٤١.

الحلّ والطهارة، لأنّه معه لا يبقى مجال للشكّ في الحلّ والطهارة.

فإن قلت: كيف يكون حاكماً على الاستصحاب المذكور مع أن الشرط في الأصل الحاكم أن يكون مجراه موضوعاً لمجرى الأصل المحكوم، كما في استصحاب طهارة الماء، الحاكم على استصحاب نجاسة الثوب المغسول به، وليس الحلّ والطهارة التنجيزيان في المقام من أحكام الحرمة والنجاسة التعليقيّتين.

قلت: هذا يختصّ بالأصول الجارية في الشبهات الموضوعية، وأما الشبهات الحكمية فيكفي فيها أن يكون التعبّد بالأصل السببي مقتضياً لرفع الشكّ المسبّب، إذ لا معنى للتعبّد بالحرمة والنجاسة التعليقيتين إلّا إلغاء احتمال الحلّية والطهارة، فاستصحاب الحرمة والنجاسة يكون حاكماً على استصحاب الحلّية والطهارة.

ويرد عليه: «بأنه لم يتّضح الوجه في كون الاستصحاب التعليقي مقتضياً لكون جعل الشارع للحرمة والنجاسة في العنب إذا غلى شاملاً لحال الزبيبية، ولا يكون استصحاب الحلّ والطهارة التنجيزي مقتضياً لكون الجعل على نحو يختصّ بالعنب، ولا يشمل الزبيب.

كما لم يتّضح الوجه في كون الشكّ في الحلّ والحرمة، ناشئاً من الشكّ في عموم الجعل وشموله لحال الزبيبية وعدمه، ولِمَ لا يكون العكس، بأن يكون الشكّ في العموم ناشئاً من الشكّ في ثبوت الحرمة على تقدير الغليان؟

وأيضاً: فهذا الشيء عقلي، فكيف يكون الأصل الجاري في الناشئ مثبتاً للمنشأ؟! مع أن المنشأ ليس موضوعاً لأثر عملي وإنّما الأثر للناشئ لا غير.

كما لم يتّضح الوجه في الفرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية في شرط الحكومة، ولا في كون الأصل التعليقي رافعاً للشكّ في الطهارة والحلّية، ولا يكون الاستصحاب الجاري فيهما رافعاً للشكّ في الحرمة والنجاسة التعليقيتين،

مع كون مجريي الأصلين في رتبة واحدة ومقوّمين لشكّ واحد، وكيف يكون الأصل مثبتاً لحكم ليس هو مجرى له ولا أثراً لمجراه؟! وهل الأصل المثبت إلّا هذا؟! مع أنه لو سلّم فهو مطّرد في كلّ من الأصلين. فما الوجه المميّز لأحدهما عن الآخر؟! بحيث يكون الأصل التعليقي موجباً للتعبّد بخلاف الأصل التنجيزي، ولا يكون الأصل التنجيزي موجباً للتعبّد بخلاف الأصل التعليقي، مع أن دليلهما واحد، وموردهما طرفا شكّ واحد، متقوّم بهما على نحو واحد. فما ذكره مما لم يتّضح وجهه، على نحو يصحّ الخروج به عن القواعد المقرّرة بينهم، المبرهن عليها عندهم»[1] .

خلاصة البحث في استصحاب الحكم المعلق

• محلّ النزاع في الاستصحاب التعليقي هو أن المشكوك حكم كلّي متعلّق بموضوع على تقدير وجود شرط أو فقد مانع، ويكون الشكّ في بقائه من جهة عرض تغيّر في بعض حالات الموضوع.

• المشهور قبل المحقّق النائيني جريان هذا الاستصحاب، إلّا أن المحقّق المذكور برهن على عدم جريانه فأصبح المشهور بعده عدم الجريان.

• قرّب الاستصحاب التعليقي بأن يشار إلى الزبيب ويقال: إن هذا حينما كان عنباً سابقاً فهو حرام إن غلى، والآن نشكّ في بقاء تلك الحرمة، فنستصحبها.

• اعترض على الاستصحاب التعليقي باعتراضات ثلاثة:

الاعتراض الأوّل: أن ما له ثبوت فعلي وهو الجعل، لاشكّ فيه. وما هو مورد الشكّ وهو المجعول، لا يقين بحدوثه. وما هو معلّق، فهو ليس بيد الشارع كي يعبّدنا ببقائه عند الشكّ.

وأجيب على هذا الاعتراض بجوابين: **الجواب الأوّل**: نستصحب سببية

(١) مستمسك العروة الوثقى: ج١، ص٤٢١.

الغليان للحرمة وهي حكم وضعي فعلي أمره بيد الشارع إثباتاً ونفياً.

ونوقش بأن كان المقصود من استصحاب السببية هو إثبات أن حرمة الزبيب ثابتة له بالفعل بعد الغليان، فهو غير تامّ.

الجواب الثاني: أن صيرورة الحكم فعلياً يكفي فيه فعلية تصوّر الموضوع في ذهن الحاكم، ولا يتوقّف ذلك على تحقّق الموضوع في الخارج فعلاً.

ناقش المصنّف الاعتراض الأول: أن الحكم المجعول من الشارع له صيغتان:

الأولى: هي أن يكون الحكم المجعول بلسان: «العصير العنبي المغلي حرام».

الثانية: أن يكون الحكم المجعول بلسان: «العنب إذا غلى حرم». فعلى ضوء الصيغة الأولى يتّجه اعتراض المحقّق النائيني ولايجري الاستصحاب، وعلى الصيغة الثانية لا يكون اعتراض المحقّق النائيني تامّاً.

• **الاعتراض الثاني**: الاستصحاب التعليقي لغو؛ لأنّه لا يفيد التنجيز ولا التعذير.

وأجيب على هذا الاعتراض بأنّ الحكم يمكن أن يتنجّز بوصول كبراه وهي الحكم الشرعي وتحقّق الصغرى وهي هذا الزبيب غلى.

•**الاعتراض الثالث**: استصحاب الحكم المعلّق معارض بالاستصحاب التنجيزي.

وأجيب بجوابين: **الجواب الأوّل**: لا يوجد تعارض بين الاستصحابين؛ لأنّ الزبيب عندما كان عنباً كان محكوماً بحكمين غير متعارضين: الأوّل: حلّية العنب قبل الغليان، والثاني: حرمة العنب بعد الغليان.

ناقشه السيد الشهيد بأنه: يوجد في المقام استصحاب آخر وهو استصحاب الحلّية التنجيزية الثابتة للزبيب قبل الغليان.

الجواب الثاني: الاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجيزي، فيكون الاستصحاب التعليقي هو المقدّم.

مناقشة السيد الشهيد: إن غاية ما يثبته الاستصحاب التعليقي هو الحرمة المعلّقة على الغليان، ولا يثبت الحرمة الفعلية إلّا بالاصل المثبت.

(٩٧)

استصحاب عدم النسخ

- النسخ في مرحلة المصلحة والإرادة
- النسخ في مرحلة الجعل والاعتبار
- أنحاء الشكّ في نسخ الجعل
  - ✓ النحو الأوّل: أن يشكّ في بقاء نفس الجعل
  - ✓ النحو الثاني: الشكّ في تقييد الحكم منذ البداية
- إشكالية التمسّك بالاستصحاب لإثبات عدم النسخ
  - ✓ أوّلاً: الإشكال على استصحاب عدم نسخ الأحكام في شريعتنا
  - ✓ ثانياً: الإشكال على استصحاب أحكام الشرائع السابقة
- معارضة استصحاب بقاء التكليف باستصحاب عدم التكليف
- النسخ وموارد وقوعه في الشريعة
- الأقوال في استصحاب عدم النسخ
- تطبيقات لاستصحاب عدم النسخ في الشرائع السابقة
- بحث حول القرعة

٢. استصحاب عدم النسخ

تقدّم في الحلقة السابقة أنَّ النسخَ بمعناه الحقيقيِّ مستحيلٌ بالنسبة إلى مبادئ الحكم، ومعقولٌ بالنسبة إلى الحكم في عالم الجعل، وعليه فالشكُّ في النسخ بالنسبة إلى عالم الجعلِ يُتصوَّرُ على نحوين:

الأوّلُ: أن يشكّ في بقاءِ نفسِ الجعلِ وعدمه، بمعنى احتمالِ إلغاءِ المولى له.

الثاني: أن يشكّ في سعة المجعولِ وشمولِه من الناحية الزمانية، بمعنى احتمال أنَّ الجعلَ تعلّقَ بالحكم المقيّدِ بزمانٍ قد انتهى أمَدُه.

فإذا كان الشكُّ من النحو الأوّلِ، فلا شكّ في إمكان إجراءِ الاستصحاب؛ لتمامية أركانهِ، غير أنّ هنا شبهةً قد تمنعُ عن جريانه على أساس أنّ ترتُّبَ المجعول على الجعل ليس شرعياً بل عقليّاً[(١)] فإثباته باستصحاب الجعل غير ممكن.

والجواب: أنا لسنا بحاجةٍ إلى إثبات شيءٍ وراء الجعل في مقام التنجيز؛ لما تقدّم من كفاية وصولِ الكبرى والصغرى، وعليه فالاستصحابُ يجري خلافاً للأصل اللفظيِّ بمعنى إطلاق الدليل، فإنه لا يمكنُ التمسّكُ به لنفي النسخِ بهذا المعنى.

وإذا كان الشكُّ من النحو الثاني فلا شكَّ في إمكان التمسُّكِ بإطلاق الدليلِ لنفيه، ولكنّ جريانَ الاستصحاب موضعُ بحثٍ، وذلك لإمكان دعوى أنّ المتيقّنَ ثبوتُ الحكم على المكلّفين في الزمان الأوّل، والمشكوكُ ثبوتُه على أفرادٍ آخرين وهم المكلّفون الذين يعيشون في الزمان الثاني، فمعروضُ الحكم

---

(١) هكذا في الأصل، والصحيح: بل عقليٌّ.

متعدّدٌ إلا بالنسبة إلى شخصٍ عاش كلا الزمانين بشخصه.

وعلاجُ ذلك: أنّ الحكمَ المشكوكَ في نسخه ليس مجعولاً على نحو القضيّة الخارجيّة التي تنصبُّ على الأفراد المحقّقة خارجاً مباشرةً، بل على نحو القضيةِ الحقيقيةِ التي ينصبُّ فيها الحكمُ على الموضوع الكلّيِّ المقدَّر الوجود، وفي هذه المرحلة لا فارقَ بين القضيةِ المتيقّنةِ والقضية المشكوكة موضوعاً إلاّ من ناحيةِ الزمان وتأخّرِ الموضوعِ للقضيةِ المشكوكة زماناً عن الموضوع للقضية المتيقّنةِ، وهذا يكفي لانتزاع عنواني الحدوثِ والبقاءِ عرفاً على نحو يعتبرُ الشكُّ المفروضُ شكّاً في بقاء ما كان فيجري الاستصحاب.

والاستصحابُ على هذا الضوء استصحابٌ تنجيزيٌّ مفادهُ التعبّد ببقاء المجعولِ الكلّيِّ الملحوظ بما هو صفةٌ لطبيعيِّ المكلّف، وبالإمكان التعويضُ عنه باستصحاب الحكمِ المعلّق، بأن يُشارَ إلى الفردِ المكلّفِ المتأخّر زماناً ويقال: إنّ هذا كان حكمه كذا على تقدير وجوده ولا يزالُ كما كان، وبذلك يتمُّ التخلّصُ عن مشكلةِ تعدّدِ معروض الحكم.

ولكن توجد مشكلةٌ أخرى يواجهُها الاستصحابُ في المقام سواءٌ أجريَ بصيغته التنجيزيّةِ أو التعليقيّة، وهي: أنّه معارَضٌ باستصحاب العدمِ المنجّزِ الثابتِ لآحادِ المكلّفين الذين يعيشون في الزمان المحتمل وقوعُ النسخ فيه، وهذا يُشبهُ الاعتراضَ على الاستصحاب التعليقيِّ عموماً بمعارضته بالاستصحاب التنجيزيّ.

الشرح

من التطبيقات التي وقع فيها الإشكال استصحاب عدم النسخ، وقبل الولوج في البحث لابدّ من تقديم مقدّمة في أن للحكم مرحلتين:

المرحلة الأولى: مرحلة المصلحة والارادة.

المرحلة الثانية: مرحلة الجعل والاعتبار.

١. النسخ في مرحلة المصلحة والإرادة

النسخ في مرحلة المصلحة والإرادة على نوعين: أحدهما مستحيل وهو النسخ الحقيقي، والآخر جائز وهو النسخ المجازي، وإليك بيان كلا النوعين:

النسخ الحقيقي: وهو النسخ الذي يقع في مرحلة المصلحة والإرادة، بأن يشرّع حكماً يعتقد بوجود مصلحة فيه، ثم ينكشف له أن المصلحة على خلافه، فينسخه ويتراجع عن تقديره السابق للمصلحة وعن إرادته التي نشأت من ذلك التقدير الخاطئ.

ومن الواضح أن هذا الافتراض مستحيل في حقّ الباري سبحانه وتعالى، لأنّ الجهل لا يجوز عليه عقلاً، فأيّ تقدير للمصلحة وأيّ إرادة تنشأ من هذا التقدير لا يمكن أن يطرأ عليه تبدّل وعدول، مع حفظ الظروف التي لوحظت عند تحقّق ذلك التقدير وتلك الإرادة .

وعلى هذا صحّ القول بأن النسخ بمعناه الحقيقي المساوق للعدول، غير معقول في مبادئ الحكم الشرعي من تقدير المصلحة والمفسدة وتحقّق الإرادة والكراهة.

النسخ المجازي: وهو النسخ الذي يقع في الحالات التي يفترض فيها أن الله تعالى يعلم منذ البداية بأن المصلحة الثابتة للحكم لها أمد محدّد من أوّل

الأمر، وقد انتهى أمدها، وأن الارادة التي حصلت بسبب ذلك التقدير كانت محدّدة تبعاً للمصلحة، فيكون معنى النسخ في هذه الصورة هو انتهاء أمد المصلحة الموقّت لها من أوّل الأمر.

٢. النسخ في مرحلة الجعل والاعتبار

وهو على نوعين أيضاً، حقيقي ومجازي:

النسخ الحقيقي: وهو أن يجعل المولى الحكم إلى الأبد بحسب ظاهر لسان الدليل، أي أن لسان الدليل مطلق، غير مقيّد بوقت معيّن، لكن المولى تعالى يعلم أن المصلحة تقتضي جعله لفترة معيّنة، وبعد انتهاء هذه الفترة ينسخه المولى تعالى، من قبيل: ما لو جعل المولى الحكم على طبيعي المكلّف دون أن يقيّده بزمان دون زمان، ثم بعد ذلك يلغي ذلك الجعل ويرفعه تبعاً لما سبق في علمه تعالى من أن المصلحة محدّدة بزمان مخصوص.

ولا يلزم من ذلك محذور، لأنّ الإطلاق في الجعل لم ينشأ من عدم علم المولى بدخل الزمان المخصوص في المصلحة، بل قد ينشأ لمصلحة أخرى كإشعار المكلّف بهيبة الحكم وأبديته.

النسخ المجازي: وهو أن نفترض أن الله تعالى جعل الحكم محدّداً في وقت محدّد من أوّل الأمر، فإذا انتهى الوقت المعيّن نسخ الحكم، كما لو افترضنا أن المولى جعل الحكم على طبيعيّ المكلّف المقيّد بأن يكون في السنة الأولى من الهجرة مثلاً، فإذا انتهت تلك السنة انتهى زمان المجعول ولم يطرأ تغيير على نفس الجعل.

وبهذا يتّضح أن النسخ الحقيقي في مرحلة المصلحة والإرادة مستحيل في حقّ الباري تعالى، وأما النسخ في مرحلة الجعل والاعتبار فهو ممكن ولا إشكال فيه سواء كان حقيقياً أم مجازياً.

أنحاء الشكّ في نسخ الجعل

بناء على أن نسخ الجعل أمر ممكن في حقّه تعالى، يمكن تصوير الشكّ في الجعل على نحوين:

النحو الأوّل: أن يشكّ في بقاء نفس الجعل، بمعنى أن المكلّف يحتمل أن المولى ألغى هذا الجعل، من قبيل أن المكلّف يعلم بوجوب التوجّه إلى بيت المقدس ثم شكّ في نسخ هذا الحكم وتحويله إلى الكعبة المشرّفة، ففي هذه الحالة يمكن استصحاب عدم النسخ، لأنّه كان على يقين من جعل وجوب التوجّه إلى بيت المقدس، ثم شكّ في نسخه، فيجري استصحاب بقاء وجوب التوجّه إلى بيت المقدس وعدم نسخه، لتوفّر أركان هذا الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء. ومن الواضح أن الشكّ في النسخ في هذا النحو هو قسم مستقلّ من الشبهة غير الحكمية؛ لأنّ الشكّ هنا في نفس بقاء الجعل حقيقة، وليس في سعة المجعول وحدوده.

إن قيل: إن استصحاب بقاء الجعل لا فائدة فيه إلّا إذا كان المقصود من استصحاب بقاء الجعل هو بقاء المجعول الفعلي للتوجّه إلى بيت المقدس، وإلّا فإثبات الجعل فقط من دون إثبات فعليته لا فائدة فيه. ومن الواضح أن إثبات الوجوب الفعلي بواسطة استصحاب بقاء الجعل لايتمّ إلّا بالاصل المثبت والملازمة العقلية؛ لعدم وجود دليل لفظي أو غيره من الأدلّة الشرعية يفيد أن إثبات الوجوب الفعلي إذا كان الجعل باقياً، نعم يمكن أن يستفاد ذلك بحكم العقل.

الجواب: تقدّم الجواب على هذا الإشكال فيما سبق وتبيّن أن لاحاجة إلى إثبات فعلية الحكم، لأنّ تنجّز الحكم لا يتوقّف على سبق فعلية الحكم، وإنّما يكفي في إثبات تنجّز الحكم وصول الكبرى - وهي العلم بالحكم- والصغرى - وهي العلم بأن ما يتوجّه إليه إنما هو بيت المقدس مثلاً- وإذا تحقّقت

الصغرى والكبرى يكفي في إثبات تنجّز الحكم.

إن قيل: إننا يمكن أن نثبت بقاء الجعل وعدم النسخ بواسطة التمسّك بإطلاق الدليل اللفظي، كما لو قال المولى: «توجّه إلى بيت المقدس» فبإطلاق هذا الدليل نثبت بقاء الجعل وعدم نسخه في جميع الأزمنة.

والجواب: إن التمسّك بالإطلاق في المقام غير ممكن؛ لأنّ التمسّك بالإطلاق يصحّ في حالة الشكّ في تقييد مفاد الدليل حال كون مفاد الدليل ثابتاً، من قبيل قوله (أكرم العالم) وشككنا في تقييده في أنّ المراد من العالم هو العالم العادل أم مطلق العالم، ففي مثل هذه الحالة نشكّ في تقييد الوجوب، فيكون مقتضى الإطلاق عدم القيد، بعد أن أحرزنا ثبوت أصل الدليل. وهذا بخلاف ما إذا كان الشكّ في أصل ثبوت مفاد الدليل وعدمه، إذ في هذه الحالة لايصحّ التمسّك بالإطلاق، لعدم إحراز ثبوت أصل الدليل، ومحلّ كلامنا من هذا القبيل؛ لأنّ الشكّ في نسخ نفس جعل وجوب التوجّه إلى بيت المقدس هو شكّ في بقاء أصل الدليل، وليس شكّاً في تقييد مفاده، بعد إحرازه.

وبهذا يتّضح أن النحو الأوّل من أنحاء الشكّ في نسخ الجعل - وهو الشكّ في بقاء الجعل - يمكن استصحاب عدم نسخه، لكن لا يمكن التمسّك بإطلاق الدليل لإثبات بقاء الجعل وعدم النسخ، لأنّ الشكّ في المقام هو شكّ في بقاء أصل الدليل وليس شكّاً في تقييد الدليل بعد إحراز ثبوته.

النحو الثاني: **الشكّ في تقييد الحكم منذ البداية**، بمعنى أن يشكّ في ارتفاع الحكم ونسخه بسبب الشكّ في تقييد الحكم بفترة زمنية محدّدة منذ جعله، من قبيل الشكّ في بقاء وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة، فإنّ الشكّ في بقاء وجوبها هو بسبب احتمال ضيق الحكم المجعول وتحديده بزمان الحضور فقط.

وفي هذا القسم يجوز التمسّك بإطلاق الدليل اللفظي لإثبات سعة الحكم، فيتمسّك بإطلاق دليل وجوب الجمعة لنفي التقييد بالفترة الزمنية المعيّنة.

أما التمسّك باستصحاب بقاء الجعل لإثبات عدم النسخ، فقد استشكل فيه بإشكال مشترك بين استصحاب بقاء الجعل في شريعتنا وبين استصحاب أحكام الشرائع السابقة، كما سيتّضح من البحث القادم.

إشكال التمسك بالاستصحاب لإثبات عدم النسخ

استشكل على النحو الثاني من الشكّ في نسخ الجعل (إذا شكّ في بقاء الحكم من جهة احتمال تقييد الحكم المجعول بفترة زمنية محدّدة) بإشكالين، أحدهما مشترك في جميع الشرائع بما في ذلك شريعتنا وحاصل هذين الإشكالين:

أوّلاً: الإشكال على استصحاب عدم نسخ الأحكام في شريعتنا

حاصل هذا الإشكال هو أن الأفراد الذين عاشوا في زمن فعلية الجعل كالأفراد الذين عاصروا الأئمة وقت حضورهم عليهم السلام حينما كان وجوب صلاة الجمعة فعلياً، هم غير الأفراد الموجودين الآن الذين يراد استصحاب وجوب الجمعة بحقّهم، أي في زمن الغيبة، وعليه فيختلف الموضوع، ومع اختلاف الموضوع لا يجري الاستصحاب.

ثانيا: الإشكال على استصحاب أحكام الشرائع السابقة

وهو نفس مفاد الإشكال السابق، حيث يقول: إن الحكم الثابت في حقّ جماعة من الأفراد المعاصرين لأحكام الشرائع السابقة، لا يمكن استصحابه من قبل الأفراد الذين لم يعاصروا تلك الشرائع، فلا يمكن لشخص مسلم أن يستصحب حكماً معيّناً ثابتاً في شريعة النبي عيسى عليه السلام؛ لاختلاف الموضوع، أذ إن هذا الفرد الذي يريد استصحاب هذا الحكم لم يكن معاصراً لهذا الحكم في شريعة عيسى عليه السلام.

نعم يمكن هذا فيما لو فرضنا أن مكلّفاً عاصر كلتا الشريعتين، السابقة واللاحقة، فإنّه يمكنه أن يجري الاستصحاب؛ لوحدة الموضوع في هذه الحالة،

فإذا فرضنا أن شخصاً عاصر كلتا الشريعتين، وأنه قد حرم عليه شيء سابقاً، وشكّ في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة، فلا مانع من التمسّك باستصحاب عدم النسخ لإثبات الحرمة؛ لوحدة الموضوع في هذه الحالة.

فالإشكال على استصحاب عدم النسخ هو عدم وحدة الموضوع، لأنّ المتيقّن ثبوت الحكم على المكلّفين الذين عاشوا في زمن الجعل، والمشكوك هو ثبوت الحكم على أفراد آخرين يعيشون في زمان غير زمان الجعل، فلا توجد وحدة للموضوع، فلا يجري الاستصحاب.

قد ذكر هذا الإشكال صاحب الفصول الغروية، حيث قال: «إن الحكم الثابت في حقّ جماعة، لا يمكن استصحابه في حقّ آخرين؛ لتغاير الموضوع. فإنّ ما ثبت في حقّهم مثله لا نفسه، ولهذا نتمسّك في تسرية الأحكام الثابتة في حقّ الحاضرين أو الموجودين إلى الغائبين أو المعدومين بالإجماع والأخبار الدالّة على الشركة لا بالاستصحاب»[1].

وأجيب عن الإشكال المتقدّم بجوابين:

الجواب الأوّل: الحكم مجعول على نهج القضية الحقيقية، أي: أن الحكم الذي جعل في الزمان السابق لم يكن مجعولاً على الأفراد المكلّفين الموجودين في ذلك الزمان فقط، أي على نهج القضية الخارجية، حتى يقال أن المكلّفين في ذلك الزمان هم غيرهم في هذا الزمان، بل الحكم المجعول في ضوء القضية الحقيقية، أي أنه مجعول لعنوان المكلّف المقدّر سواء كان موجوداً في زمن الجعل أو لم يكن موجوداً، وعلى هذا الأساس تتحقّق وحدة الموضوع في كلا الزمانين، وهذا يكفي لانتزاع عنوان الحدوث والبقاء عرفاً، فيكون الشكّ المفروض شكّاً في بقاء ما كان، فيجري الاستصحاب، غايته أن هذا الموضوع يكون وجوده متقدّماً زماناً

---

(١) الفصول الغروية: ص٣١٥.

في القضية المتيقّنة ومتأخّراً في القضية المشكوكة، وهو لا يضرّ بوحدة الموضوع.

ولا يخفى أن هذا الاستصحاب هو استصحاب تنجيزي، مفاده التعبّد ببقاء المجعول الكلّي كوجوب صلاة الجمعة الملحوظ بما هو صفة لطبيعي المكلّف.

وهذا ما أشار إليه المحقّق العراقي ﭬ بقوله: «إذا كان بنحو القضية الطبيعية المتكفّلة للحكم على طبيعة المكلّفين بنحو السريان في الأفراد الفعلية المحقّقة الوجود والفرضية المقدّرة وجودها، فلا يلزم إشكال، إذ بعد أن كان مقتضى العموم ثبوت الحكم من الأوّل لجميع الأفراد الفعلية والفرضية لولا النسخ: فلا جرم عند الشكّ في النسخ وعدم عموم لفظي يقتضي استمراره في جميع الأزمنة يجري فيه استصحاب البقاء وعدم النسخ. ولازمه ثبوته للأفراد الموجودة في الشريعة اللاحقة، لأنّ منشأ الشكّ في ثبوته فعلاً للأفراد الموجودة في الأزمنة المتأخّرة إنما يكون هو النسخ لا غيره، فاستصحاب عدمه يكفي لنفي هذه الجهة من الشكّ»[1].

الجواب الثاني: إجراء الاستصحاب التعليقي، وحاصله: أننا يمكن أن نجري الاستصحاب التعليقي بأن يقال أن المكلّفين الموجودين في الزمان المتأخّر لو كانوا موجودين في الزمان السابق لثبت الحكم الفعلي في حقّهم، وهم الآن يشكّون في ثبوت الحكم بحقّهم، فيستصحب ثبوت الحكم بحقّهم، فالاستصحاب تعليقيّ.

فالجواب المتقدّم هو كون الاستصحاب تنجيزياً، أي استصحاب الحكم المنجّز، والجواب الثاني كون الاستصحاب تعليقياً.

وهذا ما ذكره المحقّق العراقي ﭬ بقوله: «وأما الاستصحاب التعليقي بناءً على صحّته كما هو المختار، فلا غبار في جريانه بالنسبة إلى الموجودين في الشريعة اللاحقة فيقال: إنهم كانوا سابقاً بحيث لو وجدوا كانوا محكمين بكذا،

---

(١) نهاية الأفكار: ج٤، ص١٧٤.

والآن بقاؤهم على ما كانوا عليه، فإنّ مرجع الشكّ في نسخ حكم العامّ السابق إلى الشكّ في بقاء القضية التعليقة والملازمة المزبورة، وبالاستصحاب المزبور يحكم عليهم بوجوب كذا»[1].

إشكال معارضة استصحاب بقاء التكليف باستصحاب عدم التكليف

أُورد على بقاء التكليف بصيغتيه (الاستصحاب التنجيزي والتعليقي) بأنه معارض باستصحاب عدم فعلية ذلك التكليف الثابت في حقّهم قبل البلوغ مثلاً أو قبل تحقّق أيّ شرط آخر من شرائط ذلك التكليف، لأنّ المكلّف في الزمان المتأخّر لم يثبت في حقّه وجوب صلاة الجمعة - مثلاً- يقيناً قبل أن يبلغ، فإذا شكّ بعد بلوغه في وجوب صلاة الجمعة عليه، فيمكنه استصحاب عدم ثبوت هذا الوجوب عليه قبل بلوغه، ويكون استصحاب عدم ثبوت التكليف (عدم وجوب صلاة الجمعة مثلاً) معارضاً لاستصحاب بقاء التكليف وشموله للمكلّفين الذين يعيشون في الزمان المتأخّر، سواء بصيغته التنجيزية أو بصيغته التعليقية، فيتساقط الاستصحابان. وهذا الإشكال مشابه للاعتراض على الاستصحاب التعليقي المثبت لحرمة الزبيب إذا غلى، بأنه معارض باستصحاب الحلّية الفعلية الثابتة قبل الغليان، مما يؤدّي إلى تساقط الاستصحابين.

مثال آخر: لو استصحبنا بقاء وجوب قتال المشركين إلى زماننا هذا، فإنه معارض بعدم وجوبه بالنسبة إلى الأفراد الذين يعيشون في زمن يحتمل النسخ فيه كزماننا هذا مثلاً، للشكّ في أن المولى تعالى شرّع هذا الحكم لخصوص زمان حضور الإمام عليه السلام أو إلى قيام الساعة، والقدر المتيقّن أنه شرع لخصوص زمان الإمام عليه السلام، أما الباقي فيشكّ في جعله، فيجري فيه استصحاب عدم الجعل بلحاظ زمان الغيبة.

---

(١) المصدر السابق: ص١٧٦.

ولا يخفى أن السيد الشهيد قُدِّسَ سِرُّه لم يتعرّض في الحلقة الثالثة لجواب إشكال معارضة استصحاب عدم نسخ الحكم باستصحاب عدم فعلية الحكم الثابت قبل البلوغ، نعم في بحثه الخارج اكتفى بقوله: «ويكون الجواب المتقدّم هناك جواباً عليه في المقام أيضاً»[1]، ومراده من الجواب المتقدّم - وهو لم يتعرّض له في الحلقة الثالثة أيضاً- هو الجواب على إشكالية تعارض الاستصحاب التعليقي المثبت لحرمة الزبيب إذا غلى، باستصحاب الحلّية الفعلية الثابتة قبل الغليان، وقد ذكرنا ذلك الجواب في بحث استصحاب الحكم المعلّق في التعليق على النصّ، وحاصل ما تقدّم هو أنه إذا جرى استصحاب الحكم التعليقي فلا يجري استصحاب الحلّية التنجيزية، ليس لأجل حكومة الاستصحاب التعليقي على التنجيزي؛ وإنّما لأجل عدم تمامية أركان الاستصحاب بحسب النظر العرفي، وذلك ببيان: «أنه متى ما كانت عندنا حالتان سابقتان لشيء واحد، فإن كانت إحداهما فقط تجمع أركان الاستصحاب، فالاستصحاب يجري فيها دون الأخرى، وإن كانت كلّ منهما في حدّ ذاتها مستجمعة لأركانه فتارةً تكون الحالتان في عرض واحد - كما في موارد توارد الحالتين- فالاستصحابان يتعارضان، وإن كانتا طوليتين ونقصد بذلك أنَّ إحداهما تكون حاكمة على الأخرى وناسخة له، فهنا تكون الحالة الناسخة هي التي يجري فيها الاستصحاب لا الحالة المنسوخة، وإن شئتم قلتم: تكون الحالة السابقة مركّبة بحسب الحقيقة وتكون للحلّية السابقة حالة سابقة هي زوالها بالغليان، فالحالة السابقة تكون هي الحرمة بالغليان لا الحلّية، نظير الأستاذ الذي يدرس كلّ يوم في الساعة المحدودة فإنّه لو شكّ في انقطاعه عن الدرس كان المستصحب استمراره في التدريس ولم يكن ذلك معارضاً باستصحاب عدم التدريس

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٢٩٧.

الثابت بنحو القضية الفعلية يقيناً قبل ساعة الدرس؛ لأنَّ دليل الاستصحاب لابدَّ وأن يصرف إلى الفهم العرفي والارتكازي لمفاد نقض اليقين بالشكّ، والفهم الارتكازي يقتضي ما أشرنا إليه»[1].

وذكر السيد الشهيد قدس سره مؤيّداً لذلك وهو ما ارتكز لكثير من المحقّقين من جريان الاستصحاب التعليقي، وارتكز لديهم كافّة عدم وجود معارض له على تقدير القول - ما عدا المحقّق العراقي - وإن اختلفوا في كيفية تخريج عدم المعارض، وأنه هل من جهة الحكومة أو عدم المنافاة، وبتعبير السيد الشهيد أنهم أصابوا في ارتكازهم في عدم وجود استصحاب معارض للاستصحاب التعليقي، وإن أخطؤوا في آلية تخريج هذا الارتكاز، وهذا الجواب يمكن أن يجري في المقام أيضاً.

النسخ في اللغة والاصطلاح

النسخ في اللغة بمعنيين: أحدهما: الإزالة، وثانيهما: التغيير، وهو إزالة شيء ثم إقامة شيء آخر مقامه، ومنه الاستنساخ.

قال ابن فارس: «النسخ: أمرٌ كان يعمل به من قبل، ثم ينسخ بحادث غيره، كالآية ينزل فيها أمر، ثم تنسخ بآية أخرى. وكلّ شيء خلف شيئاً فقد انتسخه. وانتسخت الشمسُ الظلَّ والشيبُ الشبابَ»[2].

وقال أبو هلال العسكري «إن النسخ رفع لحكم تقدّم، بحكم ثانٍ أوجبه كتاب أو سنّة، ولهذا يقال: إن تحريم الخمر وغيرها - مما كان مطلقاً في العقل - نسخ لإباحة ذلك؛ لأنّ إباحته عقلية . ولا يستعمل النسخ في العقليات ... والنسخ في الشريعة لفظة منقولة عمّا وُضعت له في أصل اللغة كسائر الأسماء

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقرير السيد محمود الهاشمي: ج٦، ص٢٩٢.

(٢) مقاييس اللغة: ج٥، ص ٤٢٤.

الشرعية مثل الفسق والنفاق ونحو ذلك. وأصله في العربية الإزالـة. ألا تـراهم قالوا: نسخت الريح الآثار»[١].

ويظهر من ذلك أن النسخ في أصل اللغة مطلق الإزالة.

وفي الاصطلاح عرّف بأنه: رفع حكم ثابت بارتفـاع أمـده وزمانـه، سـواء كان من الأحكام التكليفية أو الوضعية. والأصحّ أن يقال: إنه إعـلان الـشارع ارتفاع حكم؛ لانتهاء أمده وانتفاء مصلحة تشريعه.

قال السيد الخوئي: «النسخ في الاصطلاح: هو رفع أمـر ثابـت في الـشريعة المقدّسة بارتفاع أمده وزمانه، سواء أكان ذلك المرتفع من الأحكام التكليفيـة أم الوضعية، سواء كان من المناصب الإلهية أم من غيرها من الأمور التي ترجع إلى الله تعالى بما أنه شارع، وهذا الأخير كما في نسخ القرآن من حيث الـتلاوة فقـط. وإنّما قيدنا الرفع بالأمر الثابت في الـشريعة ليخـرج بـه ارتفـاع الحكـم بـسبب ارتفاع موضـوعه خارجـاً، كارتفـاع وجـوب الـصوم بانتهـاء شـهر رمـضان، وارتفاع وجوب الصلاة بخروج وقتها، وارتفاع مالكيـة شـخص لمالـه بـسبب موته؛ فإنّ هذا النوع من ارتفاع الأحكام لا يسمّى نسخاً، ولا إشكال في إمكانه ووقوعه، ولا خلاف فيه من أحد»[٢].

وعرّف صاحب الشرايع النسخ بقوله: «وفي الـشرع عبـارة عـن: الإعـلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي، بدليلٍ شرعيٍّ متراخٍ عنه، على وجـه لولاه لكان الحكم الأول ثابتاً . ومن الناس من يجعل النسخ رفعاً . ومـنهم مـن يجعله بياناً لانتهاء مدّة الحكم الأوّل»[٣].

(١) معجم الفروق اللغوية: ص ٥٣٨، الرقم٢١٦٥.

(٢) البيان في تفسير القرآن: ص٢٩٦.

(٣) معارج الأصول: ص٢٣١.

الجواب على شبهة البداء

بناءً على ما تقدّم يتّضح عدم الإشكال في إمكان النسخ؛ لأنّ الأحكام تابعة في تشريعها للمصالح والمفاسد الواقعية، وهي تتغيّر باختلاف الأزمان بلحاظ خصوصيات أهلها ومقدار ما قدّر لهم من العقل والكمال وحاجتهم إلى ما يهديهم ويرشدهم إلى الفلاح قدر استعدادهم. فلأجل ذلك ربما يكون جعل حكم للبشر ذا مصلحة إلى زمان معيّن، دون ما بعده من الأزمنة المتأخّرة المقتضية لمصالح أخرى، فيرتفع أمد ذلك الحكم الأول، ويجعل لمن بعدهم حكم آخر حسب ما تقتضيه مصالحهم. وكلّ ذلك معلوم لذات الباري قبل تشريع الحكم الناسخ والمنسوخ كليهما.

ومن هنا ترتفع شبهة البداء المستحيل التي استشكل بها اليهود والنصارى؛ بدعوى استلزام النسخ تطرُّق الجهل إلى ذات الباري تعالى؛ لما تقدّم من أن النسخ في الحقيقة هو مقتضى حكمته تعالى، وليس لجهله تعالى بأمد الحكم ودوام مصلحة تشريعه حتى يستحيل، فلا ريب في إمكان النسخ، ولا يلزم منه البداء المستحيل.

قال أبو هلال: «والبداء أصله الظهور. تقول: بدا لي الشيء: إذا ظهر، وتقول: بدا لي في الشيء، إذا ظهر لك فيه رأي لم يكن ظاهراً لك، فتركته لأجل ذلك. ولا يجوز على الله البداء؛ لكونه عالماً لنفسه. وما ينسخه من الأحكام ويثبته إنما هو على قدر المصالح، لا أنه يبدو له من الأحوال ما لم يكن بادياً. والبداء هو أن تأمر المكلّف الواحد بنفس ما تنهاه على الوجه الذي تنهاه عنه والوقت الذي تنهاه فيه عنه. وهذا لا يجوز على الله؛ لأنّه يدلّ على التردّد في الرأي»[1].

موارد وقوع النسخ في الشريعة الإسلامية

لا خلاف بين الفريقين في الجملة في وقوع النسخ في الشريعة الإسلامية،

(١) معجم الفروق اللغوية: ص٥٣٨. الرقم ٢١٦٥.

ومن أوضح الأدلّة على ذلك قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أو نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أو مِثْلِهَا﴾ (البقرة: ١٠٦). نعم وقع الخلاف في موارد وقوعه، من حيث نسخ التلاوة أو الحكم أو كليهما، ومن حيث نسخ كلّ من الكتاب والسنّة والإجماع والعقل بالآخر.

وينبغي قبل الورود في هذا البحث الإشارة إلى أنحاء النسخ المدّعى في شريعة الإسلام. ويمكن تقسيمه إلى ثلاثة أقسام:

١. **نسخ التلاوة دون الحكم،** من قبيل أن تكون آية من القرآن، ثم نسخت تلاوتها وبقي حكمها، كما قيل ذلك في آية الرجم.

لكن الصحيح عدم وقوع هذا القسم من النسخ؛ وذلك لأنّ المستند في دعوى ذلك ليس إلَّا بعض أخبار الآحاد. مع أن في مثل هذه الأمور المهمّة اختصاص نقله ببعض دون بعض، بنفسه دليل على كذب الراوي؛ إذ لو كان واقعاً لبان واشتهر. كما أنه قد اختصّ نقل نسخ تلاوة آية الرجم بعمر؛ حيث إنه ادّعى أنها من القرآن ولم يقبله المسلمون. وتلك الآية المدّعاة رويت عن عمر بوجوه؛ منها: «إذا زنى الشيخ والشيخة فارجموهما البتّة نكالاً من الله، والله عزيز حكيم» ومنها: «الشيخ والشيخة فارجموها البتّة بما قضيا من اللذّة».

وقال السيوطي: «أخرج ابن أشته في المصاحف عن الليث بن سعد، قال: أوّل من جمع القرآن أبو بكر وكتبه زيد .. وإن عمر أتى بآية الرجم، فلم يكتبها؛ لأنّه كان وحده»[1].

وهناك من ادّعى من العامّة بوجود موارد أخرى من نسخ التلاوة، وقد أجاب عنها جملة من الأعلام[2]، ولا نريد الخوض فيها؛ مراعاةً لعدم الإطالة.

٢. **نسخ الحكم دون التلاوة،** وهذا القسم مشهور بين الفقهاء والمفسّرين.

---

(١) الإتقان في علوم القرآن: ج١، ص١٠١.

(٢) انظر البيان في تفسير القرآن: ص٢٠٢.

وقد ألّفوا فيه كتباً كثيرة . وهذا القسم موضع الكلام في المقام.

قال السيد الخوئي: «لا خلاف بين المسلمين في وقوع النسخ، فإنّ كثيراً من أحكام الشرايع السابقة قد نسخت بأحكام الشريعة الإسلامية. وإن جملة من أحكام هذه الشريعة قد نسخت بأحكام أخرى من هذه الشريعة نفسها. فقد صرّح القرآن الكريم بنسخ حكم التوجّه في الصلاة إلى القبلة الأولى، وهذا مما لا ريب فيه، وإنّما الكلام في أن يكون شيء من أحكام القرآن منسوخاً بالقرآن، أو بالسنّة القطعية، أو بالإجماع، أو بالعقل»[1].

ولا يخفى ما في تعبيره - وهو نسخ القرآن بالعقل - من المسامحة؛ لعدم تعبير الأصحاب عنه بالنسخ، فإنه خلاف اصطلاح الفقهاء كما أشار إليه المحقّق الحلّي بقوله: «ولا يطلق النسخ بالحقيقة، إلّا حيث يكون الدليلان شرعيين. فلو كانا عقليين أو أحدهما، لم يكن ذلك نسخاً بالحقيقة»[2].

والنسخ في الحكم ينقسم أيضاً إلى قسمين آخرين:

الأول: نسخ أحكام الشرايع السابقة بشريعة الإسلام، وهذا لا ريب فيه، بل من الضروريات في موارد مختلفة نسخت أحكام الإسلام أحكام الشرايع السابقة، وقد أشرنا إليه في ثنايا البحث.

الثاني: نسخ بعض أحكام هذه الشريعة ببعضها الآخر، وذلك مثل نسخ آية جواز التوجّه في الصلاة إلى القبلة الأولى - وهي بيت المقدس - بآية الاستقبال إلى المسجد الحرام. والمنسوخ من هاتين الآيتين قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ﴾ (البقرة: ١١٥) والناسخ منهما قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾(البقرة: ١٥٠).

ومن ذلك نسخ آية وجوب الصدقة للنجوى، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا

(١) المصدر نفسه: ص٣٠٣.

(٢) معارج الأصول: ص٢٣٢ .

الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً﴾(المجادلة: ١٢)، بآية أخرى بعدها دالّة على ارتفاع وجوبها، وهي قوله تعالى: ﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَن تقدّموا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (المجادلة: ١٣).

ومن ذلك نسخ وجوب الاعتداد وإنفاق الزوجة من مال الرجل الميّت إلى سنة كاملة، المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾(البقرة: ٢٤٠).

فإن هذه الآية نسخت بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾(البقرة: ٢٣٤).

وكذا بآية إرث الزوجة المتوفّى زوجها، قال الطبرسي: «واتّفق العلماء على أن هذه الآية منسوخة. وقال أبو عبد الله: كان الرجل إذا مات أنفق على امرأته من صلب المال حولاً، ثم أخرجت بلا ميراث. ثم نسختها آية الربع والثمن. فالمرأة ينفق عليها من نصيبها. وعنه عليه السلام قال: نسختها: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾، ونسختها آية المواريث»[1].

وقد نقل الطبرسي في تفسيره عن بعضٍ نسخَ حكم حرمة نكاح الزاني والزانية على المؤمنين، المستفاد من قوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أو مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أو مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: ٣) بقوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَى مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾ (النور: ٣٢).

هذه جملة من موارد نسخ الكتاب بالكتاب، وقد وقع الخلاف بين الفريقين في نسخ كثير من آيات الأحكام، والمقام لا يناسب للتعرّض إليها[2].

---

(١) مجمع البيان: ج٢، ص ٣٤٥.

(٢) انظر البيان في تفسير القرآن: ص٣٠٧ - ٤٠٤.

تعليق على النص

• قوله: «**النسخ بمعناه الحقيقي مستحيل بالنسبة إلى مبادئ الحكم**»، المراد من مبادئ الحكم هي المصلحة والإرادة، إلَّا أن النسخ المجازي بالنسبة إلى مبادئ الحكم لا إشكال فيه.

• قوله: «**النسخ بمعناه الحقيقي مستحيل ... ومعقول في عالم الجعل**»، النسخ سواء كان حقيقياً أم مجازياً فهو معقول في عالم الجعل.

• قوله: «**بل على نحو القضية الحقيقية التي ينصبّ فيها الحكم على الموضوع الكلّي المقدّر**»، المراد من الموضوع الكلّي المقدر هو المكلّف، سواء كان موجوداً في زمن الجعل أو لم يكن موجوداً.

• قوله: «**استصحاب تنجيزي مفاده التعبّد ببقاء المجعول الكلّي**»، مقصوده من المجعول الكلّي: من قبيل وجوب صلاة الجمعة.

الأقوال في استصحاب عدم النسخ

في خاتمة البحث لابأس بذكر الأقوال في استصحاب النسخ وعدمه، إتماماً للفائدة؛ فقد اختلف في استصحاب عدم النسخ – سواء في استصحاب أحكام الشرائع السابقة أو استصحاب الأحكام في شريعتنا– إلى قولين:

القول الأوّل: جريان استصحاب عدم النسخ، ذهب جملة من الأعلام إلى إمكان استصحاب الأحكام سواء أحكام الشرائع السابقة أو أحكام شريعتنا، منهم الشيخ الأنصاري والمحقّق العراقي والوحيد البهبهاني، وعدّه المحدث الاستر آبادي من الضروريات، وإليك بعض كلماتهم في المقام:

• قال الشيخ الأنصاري قدس سره: «لا فرق في المستصحب بين أن يكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة أم حكماً من أحكام الشريعة السابقة، إذ المقتضي موجود – وهو جريان دليل الاستصحاب – وعدم ما يصلح مانعاً»[1].

---

(١) فرائد الأصول: ج٣، ص٢٢٥.

• قال المحقّق الخراساني قُدِّسَ سِرُّهُ: «لا فرق أيضاً بين أن يكون المتيقّن من أحكام هذه الشريعة أو الشريعة السابقة، إذا شكّ في بقائه وارتفاعه بنسخه في هذه الشريعة؛ لعموم أدلّة الاستصحاب»[١].

• قال المحقّق العراقي قُدِّسَ سِرُّهُ: «لا إشكال في استصحاب الحكم الشرعي عند الشكّ في النسخ إذا كان المستصحب من أحكام هذه الشريعة المقدّسة، وأمّا إذا كان من أحكام الشرايع السابقة، فقد يناقش فيه بوجهين»[٢] وبعد أن ذكر الوجهين في مناقشة استصحاب أحكام الشرائع السابقة، انتهى إلى عدم تمامية هذه المناقشة، واختار إمكانية جريان عدم نسخ أحكام الشرائع السابقة[٣].

القول الثاني: عدم صحّة الاستصحاب في المقام، ذهب بعض آخر من الأعلام إلى عدم جريان الاستصحاب في المقام، منهم صاحب الفصول -كما ذكرنا قوله في ثنايا البحث- والمحقّق القمي والمحقّق النائيني والسيد الخميني والسيد الخوئي، وإليك بعض كلماتهم:

• المحقّق القمي قُدِّسَ سِرُّهُ قال: «إذا ثبت بطريق صحيح أمر من الشرائع السابقة ولم يثبت نسخه في ديننا فهل يجوز لنا اتّباعه أم لا؟ مثل أن يذكر في القرآن أو في الأخبار المتواترة حكم من الأحكام في شرع من الشرائع السابقة مثل قوله تعالى في شأن يحيى عليه السلام أنه كان سيداً وحصوراً ونحو ذلك؟ اختلف الأصوليون فيه على قولين، والأقوى أنه إن فهم أنه تعالى أو نبيّه صلى الله عليه وآله نقل ذلك على طريق المدح لهذه الأمة أيضاً وبحيث يدلّ على حسنه مطلقاً فنعم، وإلّا فلا. وربما يقال أن عدم علم الناسخ كافٍ في استصحاب بقائه فهو حجّة مطلقاً. وهو مبنيّ على

---

(١) كفاية الأصول: ص٤١٢.

(٢) نهاية الأفكار: ج٤، ص١٧٤.

(٣) المصدر السابق: ص١٧٤-١٧٦.

القول بكون حسن الأشياء ذاتياً. وهو ممنوع ومنافٍ للقول بالنسخ»[١].

• السيد الخميني قُدِّسَ سِرُّه قال: «لا يخفى أن مجرّد احتمال أخذ عنوان غير منطبق على المسلمين كفى في المنع؛ للزوم إحراز وحدة القضيتين، ولا دافع للاحتمال في حكم من الأحكام المشكوك في نسخها؛ لأنّ ظواهر الكتب المنسوخة الرائجة بينهم ليست قابلة للتمسّك بها مع ورود الدسّ والتغيير عليها، وأصلها الغير المتغيّر ليس عندهم ولا عندنا حتى يُعلم أن الحكم ثابت للعنوان الكذائي، والقرآن المجيد لم يحكِ العناوين المأخوذة في موضوع أحكامهم الكلّية كما يظهر بالتأمّل فيما جعلوه ثمرة للنزاع، تبعاً للمحكيّ عن تمهيد القواعد. فتحصّل ممّا ذكرنا عدم جريان استصحاب أحكام الشرائع السابقة»[٢].

• السيد الخوئي قُدِّسَ سِرُّه قال: «نحن في الدورة السابقة ناقشنا فيه بما حاصله: إنَّ الحكم من الأمور الاعتبارية، والاعتبار كالتصوّر مما لا بقاء له بل ينعدم بالغفلة ونحوها، فما له بقاء اعتباري ممكن أن يشكّ فيه هو المعتبر، وهو بالقياس إلى أفراد المكلّف لابدّ وأن يكون مطلقاً أو مقيّداً بعد استحالة الإهمال في مقام الثبوت. وقد ذكرنا أنّ النسخ من الشارع دفعٌ لا رفعٌ حقيقةً، لأنّه كاشف عن مقدار سعة الجعل وضيقه من الأوّل. وعليه، فإذا ثبت إطلاق الحكم الثابت في هذه الشريعة أو الشرائع السابقة فنفس ما دلّ على إطلاقه كافٍ في دفع احتمال النسخ سواء كان دليلاً خارجياً كقوله صلّى الله عليه وآله: «**حلال محمد حلال إلى يوم القيامة**»[٣] وإن ناقش فيه الشيخ، أو كان إطلاق دليل نفس ذلك الحكم كقوله تعالى ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾ (آل عمران: ٩٧).

---

(١) قوانين الأصول: ج١، ص٤٩٥، الطبعة الحجرية.

(٢) الرسائل: ج١، ص١٧٦.

(٣) الكافي: ج١، ص ٥٨.

ولا معنى حينئذ لاحتمال النسخ، لأنّه دفع لا رفع، وإلّا لزم البداء المستحيل في حقّه سبحانه. وإذا لم يثبت له إطلاق وشكّ في سعة المجعول وضيقه، فليس ثبوت ذاك الحكم لغير الموجودين في ذلك العصر متيقّناً ليشكّ فيه ويستصحب، بل أسراؤه إليهم يكون قياساً وإسراءً للحكم عن موضوع إلى موضوع آخر ... فاستصحاب عدم النسخ في نفسه لا أساس له، ولو بنينا على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية»[1].

تطبيقات لاستصحاب عدم النسخ في الشرائع السابقة

ذكر الشيخ الأنصاري[2] عدداً من التطبيقات والثمرات في المقام، وفيما يلي نذكر المهمّ منها إتماماً للفائدة:

١. جواز الضرب بالضغث مكان الضرب بالسوط، روي أن نبيَّ الله أيوب عليه السلام حلف على امرأته لأجل إبطائها «لئن عوفي ليضربها مائة جلدة»[3] فلما عوفي عليه السلام خوطب بقوله تعالى: ﴿**وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِب بِّهِ وَلَا تَحْنَثْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِراً نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ**﴾ (آل عمران: ٩٧).

والضغث هو ملء الكفّ من الحشيش والشماريخ وما شابه ذلك، فاستدلّ بالآية الكريمة على أنه يجوز لمن يحلف أن يضرب مائة سوط، أن يبدلها إلى ضغث من الحشيش والشماريخ.

وناقشه الشيخ قدس سره أن الاستدلال مبنيّ على سدّ باب بعض الاحتمالات، وهو أنّ إجراء الحدّ مشروط بقابلية المحدود عليه، فلو انتهى إجراء الحدّ إلى موته أو إلحاق الضرر الكثير به، سقط الحدّ، ولعل زوجة أيوب عليه السلام كانت من

---

(١) دراسات في علم الأصول: ج٤، ص١٤٨-١٤٩.

(٢) انظر فرائد الأصول: ج٣، ص٢٢١.

(٣) مجمع البيان: ج٨، ص٣٦٥.

هذا القبيل؛ إذ عندما حلف أيوب لم يكن بأس من إجراء الحدّ عليها، وبما أن مرضه قد طال فصارت الزوجة طاعنة في السن فربما أدّى إجراء الحدّ إلى موتها؛ فلذلك بدّله سبحانه بالضغث، وأما عدم سقوط الحدّ فلأجل صيانة حرمة الحلف بالله سبحانه.

ويدلّ على ذلك ما رواه الصدوق: «أنّ عبّاد المكّي قال: قال لي سفيان الثوري: إني أرى لك من أبي عبد الله منزلة فاسأله عن رجل زنى وهو مريض، فإن أقيم عليه الحدّ خافوا أن يموت، ما تقول فيه؟ فقال لي: **هذه المسألة من تلقاء نفسك، أو أمرك بها إنسان؟** فقلت: إن سفيان الثوري أمرني أن أسألك عنها، فقال: **إن رسول الله أوتي برجل أحبن[1] قد استسقى بطنه وبدت عرق فخذيه وقد زنى بامرأة مريضة، فأمر رسول الله فأوتي بعرجون فيه مائة شمراخ فضربه به ضربة، وضربها به ضربة، وخلّى سبيلهما، وذلك قوله: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَلا تَحْنَثْ﴾**[2].

وهناك احتمال آخر وهو أن يكون ذلك من خصائص أيّوب، وبما أن زوجته قد تحمّلت مشقّة كبيرة في طول مرضه، عفا الله سبحانه عنها، فبدّل الحدّ إلى ضغث، ومع هذه الاحتمالات لا يصحّ الاحتجاج بالآية .

٢. جواز إجراء القصاص على من له عين واحدة. اختلف الفقهاء في أن الجاني إذا كان ذا عين واحدة وقد جنى على من له عينان، وفقأ إحدى عينيه، فهل يجوز القصاص أو لا؟ فذهب البعض إلى جواز إقامة القصاص عليه، وذهب بعض آخر إلى الانتقال إلى الدية، وقول ثالث قائل بجواز القصاص مع دفع نصف الدية.

---

(١) الأحبن: المستسقي، من الحبن بالتحريك: وهو عظيم البطن، انظر النهاية في غريب الحديث: ج١، ص٣٣٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ج٤، ص٢٨.

فيمكن الاحتجاج على القول الأول بقوله سبحانه: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (المائدة: ٤٥) حيث إنّ إطلاق الآية يدلّ على جواز إقامة القصاص وإن أدّى إلى فقد بصر الجاني بتمامها.

وناقشه الشيخ قُدِّسَ سِرُّه: بأن الآية في مقام أصل التشريع وليس في مقام بيان الخصوصيات حتى يتمسّك بإطلاقها، ولو غضّ النظر عن ذلك فيمكن الاستدلال عليه بقوله: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾(البقرة: ١٩٤).

مضافاً إلى أنّه لو تمّت دلالة الآيات فلا حاجة إلى الاستصحاب، فإنّ نقل هذه التشريعات بلا ردّ عليها يتضمّن إمضاءً وتصويباً لها؛ إذ ليس القرآن بصدد سرد القصص والحكايات وإنّما هو كتاب هداية للبشر وحكمة، فكلّ ما ينقل ويذكر فهو حجّة علينا إلّا إذا ما ردّ عليه.

٣. زواج غير المعيّنة بمهر غير معيّن. ذهب المشهور إلى لزوم تعيين المرأة عند التزويج أوّلاً، وتحديد مهرها بما يخرجه عن الجهالة ثانياً، وأن المهر ملك للبنت لا للأب ثالثاً، ولكن المستفاد مما دار بين شعيب وموسى - بعد ما ورد ماء مدين- غيرها؛ قال سبحانه حاكياً عن لسان شعيب ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْراً فَمِنْ عِندِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِن شَاء اللهُ مِنَ الصَّالِحِينَ * قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ﴾ (القصص: ٢٧-٢٨).

فقد زوّج إحدى بنتيه بأن لا تعيين أوّلاً، وجعل المهر غير محدَّد بل مردّداً بين ثماني أو عشر حجج، وانتفع شعيب بمهر بنته وهو عمل موسى ورعيه غنم شعيب، بل يستفاد من ذلك أمر رابع وهو جواز كون العمل مهراً .

وناقشه الشيخ قُدِّسَ سِرُّه: أن في دلالة الآية على الحكم الأول والثالث خفاء

دون الثاني والرابع؛ وذلك لاحتمال أن يكون الترديد في مراسم الخطوبة والتعيين في مراسم عقد الزواج، فلا يكون الترديد دليلاً على جوازه في العقد.

نعم، الظاهر بقاء الترديد في مقدار المهر إلى آخر الأجل بشهادة قول موسى: ﴿أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ﴾ فإنّ الظاهر أن الترديد إنما يزول عند اختتام العمل.

وأما انتفاع الأب بمهر البنت فلأجل أنه لم يكن انتفاعه منفكّاً عن انتفاع البنت باعتبارهما من أعضاء أسرة واحدة. ولعلّ ما كان يصرف الأب على البنت لم يكن أقلّ مما ينتفع بمهرها، مضافاً إلى إذن الفحوى، وأما الحكم الرابع فلا بأس به فقد ورد في النص في رواياتنا.

٤. **الجهل بالعوض في الجعالة وضمان ما لم يجب.** ذهب المشهور إلى لزوم تعيين العوض في الجعالة كذهابهم إلى بطلان ضمان ما لم يجب، ومع ذلك فربما يستفاد من بعض الآيات جواز كلا الأمرين في الشرائع السابقة. قال سبحانه حاكياً عن لسان أحد عمّال يوسف حيث اتّهم العير الذي جاء من كنعان بالسرقة، وقال: ﴿ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ... نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَن جَاء بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَاْ بِهِ زَعِيمٌ﴾ (يوسف: ٧٠ و٧٢).

فالآية الأخيرة مركّبة من فقرات ثلاث:

أ: ﴿نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ﴾ وتتعرّض هذه الفقرة إلى المال المفقود.

ب: ﴿وَلِمَن جَاء بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾ وهو كعقد جعالة يشير إلى أن العوض حمل بعير، وهو مجهول المقدار.

ج: ﴿وَأَنَاْ بِهِ زَعِيمٌ﴾ فهذه الفقرة تشير إلى ضمان شخص ثالث عن هذا الحمل، ولذلك تغيّرت صيغة الكلام الوارد في قوله: ﴿نَفْقِدُ﴾ إلى قوله: ﴿أَنَاْ بِهِ زَعِيمٌ﴾، وهذا دليل على أن عاقد الجعالة غير ضامن العوض.

وناقشه الشيخ قدّس سرّه: بأن الاستدلال مبنيٌّ على أن قوله: ﴿وَلِمَن جَاء بِهِ حِمْلُ

بَعِيرٍ﴾ من باب الجعالة ولعلّه من باب الوعد، فلا محذور في ما وعد به.

وعلى فرض جعالته، فالظاهر تعيّن (حمل بعير) يومذاك خصوصاً في عام المجاعة، فقد كانوا يقتسمون البرّ بأحمال البعير والأكيسة المعيّنة.

هذا كلّه حول مجهولية العوض، وأما جواز الضمان بما لم يجب، فقد فصّل المشهور بما إذا لم يكن هناك مقتضٍ فلا يجوز، وما يكون هناك مقتضٍ وسببٌ وإن لم يكن هناك علّةٌ تامّة، ولذلك جوّزوا ضمان الدرك وهو تضمين المشتري المتاع الذي يشتريه من البائع حيث يضمنه شخص ثالث؛ لاحتمال كونه مالاً للغير، فالمقتضي موجود، وهو العقد وشراء المال، وهذا المقدار يكفي في صحّة التضمين، والمقام أيضاً من هذا القبيل، لأنّ عقد الجعالة صار مقتضياً لاشتغال ذمّة الجاعل بالأجرة، فيصحّ أن يضمنه شخص ثالث.

بحث حول القرعة

تدلّ بعض الآيات على أن بني إسرائيل ونبيّهم زكريا كانوا يعملون بالقرعة، حيث شارك زكريا معهم في تعيين كافل مريم، فخرجت القرعة باسمه؛ يقول سبحانه: ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُون أَقْلاَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ (آل عمران: ٤٤). وبالتالي خرجت القرعة باسم زكريا فتكفّل مريم؛ قال سبحانه: ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقاً﴾ (آل عمران: ٣٧).

وناقشه الشيخ قُدِّسَ سِرُّهُ: أن دلالة الآية على كونها أمراً مشروعاً عندهم لا خفاء فيها، بل يظهر من بعض الآيات أن القرعة كانت أمراً شائعاً بين البشر، حيث ينقل في قصّة يونس عندما استقلّ السفينة وكادت تغرق بهم إلّا بتفريق السفينة من أحد الركاب، فاقترعوا وخرجت القرعة بإسم يونس، قال سبحانه: ﴿إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ * فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنْ الْمُدْحَضِينَ﴾ (الصافات: ١٤٠-١٤١).

إلَّا أن الروايات الدالّة على مشروعية القرعة في الشريعة الإسلامية تغنينا عن استصحاب هذه الأحكام، مضافاً إلى أننا في غنى عن الاستصحاب في عامّة هذه الموارد، بل يكفي ورودها في القرآن الكريم.

خلاصة البحث في استصحاب عدم النسخ

• النسخ الحقيقي في مرحلة المصلحة والإرادة مستحيل في حقّ الباري تعالى، وأما النسخ في مرحلة الجعل والاعتبار فهو ممكن ولا إشكال فيه سواء كان حقيقياً أم مجازياً.

• أنحاء الشكّ في نسخ الجعل:

النحو الأوّل: أن يشكّ في بقاء نفس الجعل، وهذا النحو يمكن فيه استصحاب عدم النسخ، لليقين السابق من قبيل جعل وجوب التوجّه إلى بيت المقدس مثلاً، والشكّ في نسخه، فيجري استصحاب بقاء وجوب التوجّه إلى بيت المقدس وعدم نسخه.

• إن قيل: إن استصحاب بقاء الجعل لا فائدة فيه، إلَّا إذا كان المقصود من استصحاب بقاء الجعل هو بقاء المجعول الفعلي للتوجّه إلى بيت المقدس، وإثبات الوجوب الفعلي بواسطة استصحاب بقاء الجعل لايتم إلَّا بالاصل المثبت.

الجواب: لاحاجة إلى إثبات فعلية الحكم، لأنّه يكفي في إثبات تنجّز الحكم وصول الكبرى والصغرى .

• إن قيل: يمكن أن نثبت بقاء الجعل وعدم النسخ بواسطة التمسّك بإطلاق الدليل اللفظي.

الجواب: إن التمسّك بالإطلاق في المقام غير ممكن؛ لأنّ التمسّك بالإطلاق يصحّ في حالة الشكّ في تقييد مفاد الدليل حال كون مفاد الدليل ثابتاً، ولا يصحّ فيما إذا كان الشكّ في أصل ثبوت مفاد الدليل وعدمه.

• **النحو الثاني** من أنحاء الشكّ في نسخ الجعل: أن يشكّ في ارتفاع الحكم ونسخه بسبب الشكّ في تقييد الحكم بفترة زمنية محدّدة منذ جعله، وفي هذا القسم يجوز التمسّك بإطلاق الدليل اللفظي لإثبات سعة الحكم.

• استشكل على النحو الثاني من الشكّ في نسخ الجعل بإشكال مشترك على استصحاب الأحكام في شريعتنا واستصحاب الأحكام في الشرائع السابقة، بأن الحكم الثابت في حقّ جماعة من الأفراد المعاصرين للحكم السابق لا يمكن استصحابه من قبل الأفراد الذين لم يعاصروا ذلك الحكم؛ لاختلاف الموضوع.

• أجيب عن الإشكال المتقدّم بجوابين:

الجواب الأوّل: الحكم مجعول على نهج القضية الحقيقية .

الجواب الثاني: إمكان اجراء الاستصحاب التعليقي، بأن يقال أن المكلّفين الموجودين في الزمان المتأخّر لو كانوا موجودين في الزمان السابق لثبت الحكم الفعلي في حقّهم، وهم الآن يشكّون في ثبوت الحكم بحقّهم، فيستصحب ثبوت الحكم بحقّهم، فالاستصحاب تعليقي.

• أُورد على استصحاب عدم النسخ وإثبات بقاء التكليف بصيغتيه- أي بصيغة الاستصحاب التنجيزي والتعليقي- بأنه معارض باستصحاب عدم فعلية ذلك التكليف الثابت في حقّهم قبل البلوغ مثلاً، أو قبل تحقّق أيّ شرط آخر من شرائط ذلك التكليف.

استصحاب الكلي

الجهة الأولى: في أصل إجراء استصحاب الكلي

- الاعتراض على استصحاب الكلّي في باب الأحكام، والموضوعات
- النظريات المطروحة حول الكلي
  - ✓ النظرية الأولى: الكلّي له وجود سعي في الخارج
  - ✓ النظرية الثانية: الكلّي موجود بالخارج بعين وجود الفرد
  - ✓ النظرية الثالثة: نظرية المحدثين
- الفرق بين استصحاب الكلّي واستصحاب الفرد
  - ✓ الفرق الأوّل: الفرق في العنوان التفصيلي والكلي
  - ✓ الفرق الثاني: على أساس نظرية الرجل الهمداني
  - ✓ الفرق الثالث: للمحقّق العراقي
- أجوبة الأعلام على الإشكال الوارد على استصحاب الكلّي في الأحكام
  - ✓ الجواب الأوّل: للمحقّق الاصفهاني
  - ✓ الجواب الثاني: للمحقّق العراقي
  - ✓ الجواب الثالث: الكلّي لا يوجد إلّا ضمن الخصوصية
- الأدلّة على تعلّق الأحكام بالعناوين

٣. استصحاب الكلي

استصحابُ الكلّيِّ هو التعبّدُ ببقاء الجامع بين فردين من الحكم أو الجامعِ بين شيئينِ خارجيّينِ إذا كان له أثرٌ شرعيّ.

والكلامُ فيه يقعُ في جهتين:

الجهةُ الأولى: في أصلِ إجراءِ استصحابِ الكلّي، إذ قد يُعترضُ على ذلك في باب الأحكام تارةً وفي باب الموضوعاتِ أخرى.

أما في باب الأحكام فالاعتراضُ ينشأُ من المبنى القائل بأنّ المجعولَ في دليل الاستصحاب هو الحكمُ المماثلُ للمستصحب، فيقالُ حينئذٍ: إنّ المستصحبَ إذا كان هو الجامعَ بين الوجوبِ والاستحباب أو بين وجوبين، اقتضى ذلك جعل المماثلِ له بدليلِ الاستصحاب، وهو باطلٌ؛ لأنّ الجامع بحدِّه لا يعقلُ جعلُه؛ إذ يستحيلُ وجود الجامع إلا في ضمن فردِه، والجامعُ في ضمن أحدِ فردَيه بالخصوص ليس محطّاً للاستصحاب ليكونَ مصبّاً للتعبّد الاستصحابيّ.

وهذا الاعتراضُ يتوقّفُ على قبول المبنَى المشارِ إليه، أما إذا أنكرناه وفرضنا أنّ مفادَ دليلِ الاستصحابِ إبقاءُ اليقين بمعنىً من المعاني، فيمكنُ افتراضُ إبقائهِ بقدرِ الجامع، فيكونُ بمثابةِ العلمِ الإجماليِّ المتعلّق بالجامع.

وأمّا في باب الموضوعاتِ فالاعتراضُ ينشأُ من أنّ الأثرَ الشرعيَّ مترتّبٌ على أفراد الجامع، لا على الجامع بعنوانِه، فلا يترتّبُ على استصحابه أثرٌ.

والجواب: إنه إن أريدَ أنّ الحكمَ الشرعيَّ في لسان دليلهِ مترتّبٌ على العنوانينِ التفصيليّينِ للفردين، فيرِدُ عليه: أنا نفرضُ الحكمَ فيما إذا رُتّبَ في

لسان الدليل على عنوانِ الجامعِ بين الفردين كحرمةِ المسِّ المرتّبةِ على جامع الحدث.

وإن سلّمَ ترتُّبَ الحكمِ في دليله على الجامع وادُّعي أنَّ الجامعَ إنما يؤخذُ موضوعاً بما هو معبّرٌ عن الخارج لا بما هو مفهومٌ ذهني ـ فلابدّ من إجراء الاستصحاب فيما أُخِذَ الجامعُ معبّراً عنه ومرآةً له وهو الخارجُ وليس في الخارج إلاّ الفرد ـ فيردُ عليه: أنّ موضوعَ الحكم وإن كان هو الجامعَ والمفهومَ بما هو مرآةٌ للخارج لا باعتباره أمراً ذهنياً، إلاّ أنّ الاستصحابَ يجري في الجامع بما هو مرآةٌ للخارج أيضاً، ولا معنى لجريانه في الخارج ابتداءً بلا توسُّط عنوانٍ من العناوين؛ لأنّ الاستصحابَ حكمٌ شرعيٌّ ولابدّ أن ينصبَّ التعبّدُ فيه على عنوان، وكما أنّ العنوانَ التفصيليَّ يجري فيه الاستصحابُ بما هو مرآةٌ للخارج، كذلك العنوانُ الإجماليُّ الكلّي.

وبما ذكرناه ظهرَ الفارقُ الحقيقيُّ بين استصحابِ الفردِ واستصحابِ الكلّي، مع أنّ التوجُّهَ في كلٍّ منهما إلى إثبات واقعٍ خارجيٍّ واحدٍ، حيث إن الكلّيَّ موجودٌ بعين وجودِ الفرد، وهذا الفارقُ هو أنّ الاستصحابَ باعتبارِهِ حكماً منجّزاً وموصلاً للواقع فهو إنّما يتعلّقُ به بتوسُّطِ عنوانٍ مِن عناوينه وصورةٍ من صورِهِ، فإنّ كان مصبُّ التعبّدِ هو الواقعَ المرئيَّ بعنوانٍ تفصيليٍّ مشيرٍ إليه، فهذا استصحابُ الفرد، وان كان مصبُّه الواقعَ المرئيَّ بعنوانٍ جامعٍ مشير إليه، فهذا هو استصحابُ الكلّيِّ، على الرغم من وحدةِ الواقعِ المشارِ إليه بكلا العنوانين. والذي يحدِّدُ إجراءَ الاستصحاب بهذا النحو أو بذاك كيفيةُ أخذِ الأثرِ الشرعيِّ في لسان دليلِهِ.

وعلى هذا الضوءِ يتّضحُ أنّ التفرقَةَ بين استصحاب الفردِ واستصحابِ الكلّيِّ لا تتوقّفُ على دعوى التعدُّدِ في الواقع الخارجيّ، وأنّ للكلّيَّ واقعاً وسيعاً منحازاً عن واقعياتِ الأفرادِ ـ على طريقة الرجلِ الهمدانيِّ في تصوّرِ الكلّيِّ

الطبيعيّ ـ وهي دعوى باطلةٌ؛ لما ثبت في محلّهِ من أنّ الكلّيَّ موجودٌ بعين وجودِ الأفراد.

كما أنّه لا مُوجبَ لإرجاع الكلّيّ في مقام التفرقةِ المذكورةِ إلى الحصّةِ، ودعوى أنّ كلَّ فردٍ يشتملُ على حصّةٍ من الكلّيِّ ومشخّصاتٍ عرضيّة، واستصحابَ الكلّيِّ عبارةٌ عن استصحاب ذاتِ الحصّة واستصحابِ الفرد، واستصحابَ الفرد عبارةٌ عن استصحاب الحصّةِ مع المشخّصات، بل الصحيحُ في التفرقة ما ذكرناه.

الشرح

التطبيق الثالث من تطبيقات الاستصحاب أو تطبيقات أركانه هو استصحاب الكلّي، وينبغي التنبيه إلى أن المراد من الكلّي في كلمات الأعلام هو ذلك الكلّي الذي يقبل الصدق على كثيرين، ويطلق عليه بالجامع أيضاً.

ومن أحكام الكلّي أنه لا يمكن أن يتحقّق في الخارج إلَّا ضمن فرد خاصّ، فالإنسان مثلاً لا يوجد إلَّا ضمن أحد أفراده كزيد وعمرو. واستصحاب الكلّي في الشريعة هو التعبّد ببقاء الكلّي الجامع بين فردين من الحكم أو الجامع بين فردين من الموضوع، إذا كان له أثر شرعي، من قبيل استصحاب حكم الجواز، فإنَّه جامع بين الأحكام التكليفية الأربعة، وهي: الوجوب والاستحباب والكراهة والإباحة، وكالمطلوبية الجامعة بين الوجوب كصلاة الظهر والاستحباب كزيارة العتبات المقدّسة مثلاً.

ومثال الجامع بين فردين من الموضوع: من قبيل الجامع بين زيد وعمرو إذا ترتّب عليه أثر شرعي، كوجود إنسان في المسجد، بحيث يترتّب الأثر على الجامع بينهما لا على خصوص زيد أو عمرو، وكالحدث الجامع بين الحدث الأصغر والأكبر، وأثره حرمة مسّ المصحف مثلاً.

والكلام في استصحاب الكلّي يقع في جهتين، إحداهما البحث في أن الاستصحاب هل يجري في الكلّي أم لا؟

فإذا ثبت إمكان جريانه، ننتقل إلى الجهة الثانية وهي البحث في أقسام الكلّي وهل يجري الاستصحاب في جميع أقسامه أم لا؟ أما إذا لم يثبت في الجهة الأولى إمكان جريان استصحاب الكلّي، فلا تصل النوبة إلى الجهة الثانية.

الجهة الأولى: في أصل إجراء استصحاب الكلي

فقد يعترض على استصحاب الكلّي تارة في باب الأحكام وتارة في باب الموضوعات:

الاعتراض على استصحاب الكلّي في باب الأحكام

قبل الولوج في البحث ينبغي تقديم مقدّمة، وهي بيان المسالك والمباني التي تقدّمت في تفسير روايات الاستصحاب وحقيقته.

المبنى الأول: أن حقيقة الاستصحاب وما تمثّل مفاد رواياته عبارة عن جعل الشارع اليقين في ظرف الشكّ طريقاً ويقيناً تعبّدياً إلى الحالة السابقة للعمل بها، وقد اختار هذا المبنى المحقّق النائيني(١) والسيد الخوئي(٢)، ومن هنا جعل السيد الخوئي(٣) الاستصحاب من الأمارات.

المبنى الثاني: أن مفاد رواياته جعل الاستصحاب منجّزاً للواقع عند الإصابة ومعذّراً عند الخطأ، فإذن المجعول هو المنجّزية والمعذّرية لا شيء آخر.

المبنى الثالث: أن مفادها الجري العملي على طبق الحالة السابقة في ظرف الشكّ في بقائها والعلم بها في هذا الظرف.

المبنى الرابع: أن مفادها تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن في إثبات آثاره له، وقد يعبَّر عن هذا المبنى بجعل الحكم المماثل للمستصحب أو حكمه أو المخالف له.

وبعد بيان هذه المقدّمة، نقول: هل الاستصحاب يجري فيما إذا فرض أن المستصحب حكم كلّي؟ والجواب أنه لا مانع من جريانه على المبنى الأول والثاني والثالث، والإشكال إنما هو في جريانه على المبنى الرابع.

---

(١) أجو التقريرات: ج٢، ص٣٤٣.

(٢) مصباح الأصول: ج٣، ص٦إلى٢٦٤.

(٣) مصباح الأصول:ج٣، ص٢٦٦.

أما على المبنى الأول، فلا إشكال في استصحاب الكلّي، فإنّ معناه إبقاء اليقين السابق تعبّداً وجعله طريقاً إلى الجامع، لأن المستصحب إن كان جزئياً فالاستصحاب طريق إليه، وإن كان كلّياً فهو طريق إليه.

وكذلك الأمر على المبنى الثاني، فإنّ الاستصحاب كما يكون منجّزاً للمستصحب إذا كان جزئياً حقيقياً كذلك يكون منجّزاً له إذا كان كلّياً، فإذن لا فرق بين استصحاب الكلّي واستصحاب الفرد، فإنه على كلا التقديرين منجّز له.

وأما على المبنى الثالث، فأيضاً لا إشكال في استصحاب الكلّي، لأن مفاده العلم على طبق الحالة السابقة إذا كان الأثر الشرعي مترتّباً عليها لا فرق بين أن تكون الحالة السابقة جزئية أو كلّية، غاية الأمر أنّ المستصحب إذا كان كلّياً فالعمل بالكلّي إنما من جهة انطباقه على فرده.

أما على المبنى الرابع (جعل الحكم الظاهري المماثل للمستصحب). فقد استشكل عليه، بما حاصله: أننا لو بنينا على أن مفاد دليل الاستصحاب جعل حكم مماثل، بمعنى أن الشارع يقول للمكلّف اجعل للمستصحب حكماً مماثلاً، فاستصحاب صلاة الجمعة مثلاً يعني جعل وجوب ظاهريّ آخر في زمان الشكّ مماثل للوجوب السابق، فعلى هذا المبنى فإنّ الكلّي - وهو جامع الطلب بين الوجوب والاستحباب- لا يمكن استصحابه؛ لأنّ مرجع استصحاب الكلّي إلى جعل وجوب كلّي في زمان الشكّ مماثل لوجوب الكلّي السابق، وهو محال، لأنّ الكلّي لابدّ أن يوجد في أحد أفراده، والمفروض أن المستصحب - وهو الجامع- ليس بفرد، ولا يعقل إيجاد الجامع بلا فرد، لأنّ الشيء الذي لا يمكن وجوده في الخارج - وهو الكلّي- لا معنى لجعله، إذ يكون جعله لغواً.

نعم، يمكن أن يوجد الكلّي - كلّي الطلب مثلاً- ضمن أحد الفردين، لأنّ وجوب صلاة الظهر مثلاً فيه كلّي الطلب، لكن هذا لا يمكن استصحابه؛ لعدم كون حدوثه متيقّناً لكي يستصحب.

وبعبارة أخرى: حيث إنّ الكلّي، بما هو كلّي، لا يمكن وجـوده في الخـارج، فعليه يكون استصحابه لغواً، والكلّي الموجـود ضـمن أفـراده وإن كـان يمكـن وجوده في الخارج، لكنّ الاستصحاب فيه يكـون استـصحاباً للجزئـي ولـيس للكلّي، وهو ليس محطّاً للاستصحاب؛ لعدم اليقين به.

ولا يخفى أن الكلّي الذي لا فرد له في الخـارج لا يمكـن إيجـاده؛ مـن قبيـل عدم معقولية إيجاد الجنس بلا فـصل، فـالحيوان مـثلاً هـو جـامع لأفـراده مـن الإنسان والبقر والغنم، لا يمكن أن نجعل جامع الحيوان بلا فصل، والمقام مـن هذا القبيل فإنّ الطلب بمنزلة الجنس، أما الاستحباب والوجـوب فهـما بمنزلـة الفصل والحدّ، وجعل الحكم المماثل يعني إيجاد الجامع بلا فرد، وهو محال.

هذا هو حاصل الاعتراض على استصحاب الكلّي في باب الأحكـام، وهـو يرد على المبنى القائل بأن مفاد الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل.

تعليق السيد الشهيد على الاعتراض المذكور

أجاب الأعلام، عـلى هـذا الاعـتراض بعـدّة وجـوه للـتخلّص مـن هـذا الإشكال، لكنها غير تامّة عنـد الـسيد الـشهيد[1]، إلّا أنّـه قُدِّسَ سِرُّهُ يقـول: إن هـذا الاعـتراض يـسجّل عـلى مبنـى الحكـم المماثـل وهـو أن يوجـد حكـماً ممـاثلاً للمستصحب وهو الجامع العاري مـن الحـدّين، يعنـي الجـامع بـين الوجـوب والاستحباب العاري من حد الإلـزام والنـدب، وهـذا تكليـف بـما لا يطـاق؛ لاستحالة ايجاد الجامع بـين الوجـوب والاسـتحباب عاريـاً عـن الحـدود، كـما يستحيل ايجاد الجنس بلا فصل.

نعم لو أنكرنا مبنى الحكم المماثل وقلنا: إن مفاد دليـل الاستـصحاب أحـد المعاني المتقدّمة – من قبيل أن مفاد الاستصحاب هو النهي عن الـنقض العمـلي

---

(١) سنتعرّض لأجوبة الأعلام على هذا الاعتراض مع مناقشات المصنّف في التعليق على النصّ.

أو الإرشاد إلى بقاء المتيقّن أو بقاء اليقين- فحينئذ يمكن جريان استصحاب الكلّي، لأنّ جعل المكلّف عالماً تعبّداً بمقدار الجامع من حيث المنجّزية معقول ولا إشكال فيه، ويكون بمثابة العلم بالإجمالي المتعلّق بالجامع، كما لو علم المكلّف إجمالاً بأحد الوجوبين، فيتنجّز بمقدار الجامع وليس أحد الفردين بالخصوص.

الاعتراض على استصحاب الكلّي في باب الموضوعات

استصحاب الكلّي في باب الموضوعات من قبيل استصحاب الحدث الجامع بين الحدث الأصغر والحدث الأكبر، والاعتراض على هذا النحو من استصحاب الكلّي بأن يقال: أن الأثر الشرعي مترتّب على أفراد الجامع وليس مترتّباً على الجامع بعنوانه، فحرمة مسّ المصحف مترتّب على الحدث الأكبر - الجنابة مثلاً- أو على الحدث الأصغر، لا على الجامع بين الحدثين الأكبر والأصغر، وعليه يكون استصحاب الجامع لغواً وبلا فائدة؛ لأنّ الكلّي يستحيل أن يوجد في الخارج، فلا يعقل أن يقع موضوعاً للأثر الشرعي، إذ إنّ الأفراد والجزئيات هي التي يمكن أن توجد في الخارج، وهي التي يمكن أن تكون موضوعاً للآثار الشرعية.

ومن هنا نجد أن الأعلام قدّس الله أسرارهم دخلوا في بحث وهو أن الكلّي هل يوجد في الخارج أم لا، ولكي يتّضح الجواب على هذا الإشكال لابدّ من عرض النظريات حول الكلّي وأنه موجود في الخارج أم لا؟

النظريات المطروحة حول الكلي

توجد في المقام ثلاث نظريات:

النظرية الأولى: الكلّي له وجود وسيع في الخارج، وهي نظرية الرجل الهمداني، التي ذكرها الشيخ الرئيس[1].

---

(١) ذكر المحقّق السبزواري قدّس سرّه الحكاية التي نقلها ابن سينا مع الرجل الهمداني في شرح

على أساس هذه النظرية يتّضح أن نسبة الكلّي إلى الأفراد **كنسبة الأب الواحد إلى الأبناء الكثيرين**، لأنّ الكلّي شيء واحد، أما أفراده فهي متعدّدة، فتكون نسبته إلى أفراده نسبة الأب الواحد إلى الأبناء المتعدّدين.

وفي هذه النظرية يوجد احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن يكون الكلّي موجوداً في الخارج بوجود واحد، فالإنسان مثلاً موجود في الخارج بوجود واحد، أي عندنا إنسان واحد، لكنه موزّع على أفراد الإنسان المتعدّدة، وهذا الإنسان الوسيع ليس في قبال الباقين، وإنّما هو إنسان واسع موجود في ضمن الجميع، وهو ما يعرف بنسبة الأب إلى الأبناء.

المنظومة في قسم المنطق أنه صادف في مدينة همدان رجلاً كبير السنّ غزير المحاسن يقول إن الكلّي الطبيعي موجود بوجود واحد عددي في ضمن أفراده، انظر شرح المنظومة: ص٩٩.

وقال المحقّق السبزواري أيضاً في قسم الحكمة: «... كما زعمه الرجل الهمداني الذي صادفه الشيخ الرئيس بمدينة همدان ونقل أنه كان يظنّ أن الطبيعي واحد بالعدد ومع ذلك موجود في جميع الأفراد ويتّصف بالأضداد، وشنّع عليه الشيخ وقدح في مذهبه» شرح المنظومة: ص١٠١.

وقال الشيخ آية الله حسن زادة آملي في تعليقته على شرح المنظومة: «أقول: وإني أرى أن ذلك العالم الكبير كان راسخاً في الحكمة المتعالية والحقائق العرفانية ويشير في قوله: (أن الطبيعي موجود بوجود واحد عددي في ضمن أفراده ويتّصف بالأضداد) إلى ربّ النوع وأفراده على ما استقصينا الكلام في هذا الأمر القويم، واستوفينا البحث عن هذا المطلب العظيم، في رسالتنا المعمولة في المثل الإلهية، وهي لم تطبع بعد، واتّصاف وجود واحد عددي يدلّ على أنه الأضداد في الحكم عليه بها، إلى آخر ما نقله عنه الشيخ الأكبر الطائي في الفصّ الإدريسي من فصوص الحكم، والشيخ الرئيس لم يكن قائلاً بالمثل، وعقد الفصل المذكور من إلهيات الشفاء في الردّ عليهم وإن كان في كلماته الأخرى جرى الحقّ على لسانه في حقّية الرأي بالمثل وصحّة العقيدة بهم، على التفصيل المذكور في الرسالة المشار إليها لنا». شرح المنظومة: ص١٠١.

الاحتمال الثاني: أن يكون الكلّي موجوداً في الخارج بوجود مستقلّ عن أفراده، فالإنسان مثلاً له وجود خارجي واحد ثابت في عالمه المناسب، أما أفراده فهي أيضاً موجودة في الخارج في عالمها المناسب، كالبقر مثلاً - وهو كلّي- موجود في الخارج بوجوده المناسب له، وكذلك أفراده موجودة في وجودها المناسب لها.

وظاهر كلام السيد الشهيد قدس سره هو الاحتمال الثاني، كما يظهر من تعبير السيد الشهيد قدس سره حيث قال: «أعني التعدّد في الواقع الخارجي، وأن للكلّي واقعاً وسيعاً **منحازاً عن** واقعيات الأفراد تكون نسبته إليها نسبة الأب الواحد إلى الأبناء»[1].

لكن الذي يوجد عندي من تقرير لكلمات السيد الشهيد لا توجد فيه كلمة «منحازاً»، وإنما الموجود هو «أنه وجود واحد عددي في الخارج، والأفراد درجات هذا الوجود» أي الكلّي الطبيعي موجود في الخارج بوجود واحد عددي وسيع وأن الأفراد تعيّنات ومراتب لذلك الموجود الواحد الوسيع، ومن هنا أشكلوا على هذا المبنى بأنه يلزم أن يكون الواحد كثيراً والكثير واحداً، مع أن الوحدة والكثرة متقابلتان في الواقع الخارجي، وبهذا يتّضح أن الصحيح في نظرية الرجل الهمداني هو الاحتمال الأوّل لا الثاني.

فالاحتمال الثاني وهو كون الكلّي منحازاً في الخارج عن الأفراد بعيد جداً؛ لما يلزم منه من لوازم فاسدة، من قبيل أنه لو كان الكلّي منحازاً عن أفراده، للزم إمكان سلب الإنسانية عن الأفراد؛ لأنّ الكلّي إنسان وباقي أفراده ليسوا بإنسان.

النظرية الثانية: الكلّي موجود بالخارج ولكن عين وجود أفراده، ومن هنا

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٢٣٩.

قالوا إن الطبيعي -كالإنسان- موجود بالذهن بالكلّية والوحدة، وموجود بالخارج بالكثرة، فالطبيعي من حيث هو لا هو، أما من حيث هو بمعنى مأخوذ بقيد الوحدة. وأما لا هو، فبمعنى أنه مأخوذ بقيد الكثرة، لأنّه إذا وجد في الوجود الخارجي، فهو موجود بلباس الكثرة، وإذا وجد في الوجود الذهني فيوجد بلباس الوحدة، فالكلّي الطبيعي - كالإنسان- موجود بالخارج بوجود أفراده زيد وعمرو .. فهو كلّي طبيعي وليس جزءاً من الكلي، بل هو عين أفراده.

بناء على هذه النظرية تكون نسبة الكلّي إلى أفراده **نسبة الآباء الكثيرين إلى الأبناء الكثيرين،** لأنّ كلّ فرد هو كلّي بنفسه، إذ الموجود من الكلّي في كلّ فرد غير الموجود منه في فرد آخر بالعدد؛ قال صدر المتألهين: «ليس أن الإنسانية الكلية إنسانية واحدة بالعدد موجودة في كثيرين كما أسلفنا ذكره؛ فإنّ الواحد العددي لا يتصوّر أن يكون في أمكنة كثيرة. ولو كانت إنسانية أفراد الناس أمراً واحداً بالعدد لزم كونه عالماً جاهلاً أبيض أسود متحرّكاً ساكناً إلى غير ذلك من المتقابلات، وليس نسبة المعنى الطبيعي إلى جزئياته نسبة أب واحد إلى أولاد كثيرين كلّهم ينسبون إليه، بل كنسبة آباء إلى أبناء. نعم، المعنى الذي يعرض له أنّه كلّي في الذهن يوجد في كلّ واحدٍ وليس كلّ واحد إنساناً بمجرّد نسبته إلى إنسانية تفرض منحازة عن الكلّ، بل لكلّ واحد منها إنسانية أخرى هي بالعدد غير ما للآخر، وأما المعنى المشترك فهو في الذهن لا غير»[(١)].

وهذا ما أشار إليه الطباطبائي في نهاية الحكمة بقوله: «المقسم للأقسام الثلاث الماهية، وهي: الكلّي الطبيعي، وتسمّى (اللا بشرط المقسمي)، وهي موجودة في الخارج لوجود بعض أقسامها فيه كالمخلوطة . والموجود من الكلّي في كلّ فرد غير الموجود منه في فرد آخر بالعدد . ولو كان الموجود منه في الأفراد

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٢، ص٧.

الخارجية واحداً بالعدد كان الواحد كثيراً بعينه، وهو محال، وكان الواحد متّصفاً بصفات متقابلة، وهو محال . وهذا معنى قولهم: (إن نسبة الماهية إلى أفرادها كنسبة الآباء الكثيرين إلى أولادهم، لا كنسبة الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين). فالماهية كثيرة في الخارج بكثرة أفرادها، نعم هي بوصف الكلّية والاشتراك واحدة في الذهن»[1].

النظرية الثالثة: نظرية المحدثين، أصحاب هذه النظرية قالوا: لا يوجد الكلّي في الخارج مطلقاً، نعم ما موجود في الخارج هو الأفراد لا الكلي.

عودة لأصل الاعتراض

بعد استعراض النظريات المطروحة في الكلّي، يتّضح أن الاعتراض على استصحاب الكلّي لا يرد على نظرية الرجل الهمداني التي تقول بوجود الكلّي في الخارج، وعليه فيجري الاستصحاب بلا إشكال، وكذلك لا يأتي الاعتراض على نظرية الشيخ الرئيس التي تقول أن الكلّي يوجد في الخارج، لكنه موجود بعين وجود أفراده، فعلى هاتين النظريتين لا إشكال في جريان الاستصحاب؛ لأنّ الكلّي موجود في الخارج.

نعم يرد الاعتراض على استصحاب الكلّي في باب الموضوعات على النظرية الثالثة وهي التي تقول أن الكلّي لا يوجد في الخارج مطلقاً.

بيان ذلك: أن الأثر الشرعي مترتّب على أفراد الجامع وليس مترتّباً على الجامع بعنوانه، فحرمة مسّ المصحف مترتّب على الحدث الأكبر -الجنابة مثلاً- أو على الحدث الأصغر، لا على الجامع بين الحدثين الأكبر والأصغر، وعليه يكون استصحاب الجامع لغواً وبلا فائدة؛ لأنّ الكلّي على النظرية الثالثة يستحيل أن يوجد في الخارج، فلا يعقل أن يقع موضوعاً للأثر الشرعي، إذ إن

---

(١) نهاية الحكمة، العلامة الطباطبائي: ص٩٣.

الأفراد والجزئيات هي التي يمكن أن توجد في الخارج، وهي التي يمكن أن تكون موضوعاً للآثار الشرعية؛ لما تقدّم من أن جريان الاستصحاب يشترط فيه ترتّب الأثر الشرعي على المستصحب.

وأجاب المصنّف: أن الأدلّة الموجودة بين أيدينا إن رتّبت الأثر الشرعي على خصوص الجامع الكلّي، ككلّي الحدث الذي يترتّب عليه حرمة مسّ المصحف، فنستصحب هذا الجامع والكلّي، لأنّ الأثر لم يكن مترتّباً على عنوان الحدث الأصغر أو الأكبر، وإنّما مترتّب على جامع وكلّي الحدث.

قد يُقال: إن الأثر الشرعي وإن كان يترتّب على الجامع، ولكن مع ذلك لا يجري استصحاب الكلّي؛ لأنّ عنوان الجامع والكلّي - كعنوان الحدث مثلاً- أخذ في لسان الأدلّة بما هو مرآة للخارج، وليس بما هو صورة ذهنية، لأنّ الصورة الذهنية ليست محطّاً للاثار الشرعية، وعليه فلا يجري استصحاب الكلّي، بل لابدّ من استصحاب الأمر الخارجي لا الصورة الذهنية، وحيث إنّ الموجود في الخارج هو الفرد وليس الكلّي، فلابدّ من جريان الاستصحاب في الفرد الخارجي كالحدث الأصغر أو الأكبر.

الجواب: إن ما ذكرتموه من أن الاستصحاب لا يمكن أن يجري في الصورة الذهنية لجامع وكلّي الحدث، صحيح، وإنّما يجري بما هو مرآة للخارج، لأنّ الأحكام الشرعية - من قبيل الحرمة والوجوب والنجاسة ونحوها- تترتّب على الأفراد الخارجية لا على الصورة الذهنية بما هي صورة ذهنية؛ لأنّ الصورة الذهنية ليست مصبّ ومدار الأحكام.

إلَّا أن ذلك لا يعني أن الأحكام الشرعية من الوجوب والحرمة مصبّها الأفراد الخارجية مباشرة؛ لأنّ الأفراد الخارجية لا يمكن أن ينصبّ عليها الحكم الشرعي، فحرمة المسّ مثلاً لا يمكن أن تنصبّ على المسّ الخارجي، لأنّ هذه الحرمة ثابتة قبل أن يحصل المسّ في الخارج، ولا تتوقّف حرمة المسّ على

الإتيان بالمسّ الخارجي.

وهكذا الأمر بالنسبة لوجوب الصوم مثلاً، فإنّ الصوم ثابت في الشريعة وإن لم يأتِ المكلّف بالصوم، وهذا يعني أن تعلّق الحكم بالصورة الذهنية بما هي صورة كلّية منظوراً إليها بما هي مرآة إلى الخارج، أي بالحمل الحمل الأولي لا بالحمل الشايع الصناعي الذي هو موجود من موجودات الذهن، وحيث إنّ الاستصحاب حكم شرعي فلابدّ من تعلّقه بعنوان من العناوين بما هو مرآة إلى الخارج.

وهذا ما ذكره السيد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ في الجزء الأوّل من الحلقة الثالثة بقوله: «وينبغي أن يعلم أن الحاكم - سواء كان حكمه على نهج القضية الحقيقية أو على نهج القضية الخارجية، وسواء كان حكمه تشريعياً كالحكم بوجوب الحجّ على المستطيع، أو تكوينياً وإخبارياً كالحكم بأن النار محرقة أو أنها في الموقد - إنما يصبّ حكمه في الحقيقة على الصورة الذهنية لا على الموضوع الحقيقي للحكم، لأنّ الحكم لمّا كان أمراً ذهنياً فلا يمكن أن يتعلّق إلّا بما هو حاضر في الذهن، وليس ذلك إلّا الصورة الذهنية، وهي وإن كانت مباينة للموضوع الخارجي بنظر، ولكنها عينه بنظر آخر، فأنت إذا تصوّرت النار ترى بتصوّرك ناراً، ولكنك إذا لاحظت بنظرة ثانية إلى ذهنك وجدت فيه صورة ذهنية للنار لا النار نفسها، ولما كان ما في الذهن عين الموضوع الخارجي بالنظر التصوّري وبالحمل الأولي، صحّ أن يحكم عليه بنفس ما هو ثابت للموضوع الخارجي من خصوصيات، كالإحراق بالنسبة إلى النار. وهذا يعني أنه يكفي في إصدار الحكم على الخارج إحضار صورة ذهنية تكون بالنظر التصوّري عين الخارج وربط الحكم بها وإن كانت بنظرة ثانوية فاحصّة وتصديقية - أي بالحمل الشايع - مغايرةً للخارج»[1].

---

(١) الحلقة الثالثة: ج١، ص٤٤. وسيأتي ذكر الأدلّة على ذلك في التعليق على النصّ.

وعلى هذا الأساس فإنّ استصحاب الفرد الخارجي كاستصحاب الحدث الأصغر، يجري في الصورة الذهنية للحدث الأصغر بما هي مرآة للخارج، أما في استصحاب الكلّي، ككلّي الحدث، يجري الاستصحاب في الصورة الذهنية لكلّي الحدث بما هي مرآة للخارج، فيما إذا كان لكلّي الحدث أثر شرعي مترتّب عليه، كحرمة المسّ مثلاً المترتّبة على كلّي الحدث سواء كان أصغر أم أكبر.

الفرق بين استصحاب الكلي واستصحاب الفرد

لقائل أن يقول: إن الكلّي حيث إنّه عين الفرد الخارجي، ولا يوجد وجودان أحدهما للكلّي والآخر للفرد، فما هو الفرق بين استصحاب الكلّي واستصحاب الفرد؟ في المقام ذكر السيد الشهيد ثلاثة فروق:

الفرق الأوّل: في العنوان التفصيلي والكلّي

ما تقدّم ذكره آنفاً من أن الاستصحاب كما يجري في العنوان التفصيلي، كاستصحاب الحدث الأصغر، كذلك يجري في العنوان الكلّي المأخوذ بنحو المرآة إلى أفراده الخارجية، كاستصحاب كلّي الحدث المنظور إليه بما هو مرآة إلى أفراده الخارجية، فعلى هذا يتّضح الفرق بين استصحاب الكلّي واستصحاب الفرد، من أن العنوان الذي ينصبّ عليه الاستصحاب يمكن أن يكون عنواناً تفصيلياً منظوراً إليه بما هو مرآة إلى الخارج كاستصحاب الحدث الأصغر، وهذا هو استصحاب الفرد. ويمكن أن يكون عنواناً كلّياً منظوراً إليه بما هو مرآة إلى الخارج، وهو استصحاب الكلّي.

فالاختلاف بينهما يكمن في العنوان الذي يطرأ عليه الاستصحاب، وكون العنوانين - التفصيلي والكلّي- يحكيان الوجود الخارجي، وأن الخارج الذي يحكي عنه العنوان التفصيلي هو الفرد الخارجي، والخارج الذي يحكي عنه العنوان الكلّي هو طبيعي الحدث، غير ضائر بعدما كان الاختلاف بينهما في العنوانين.

ولا يخفى أن الذي يحدّد مجرى الاستصحاب وكون الاستصحاب للعنوان

التفصيلي أم للعنوان الكلّي، هو كيفية أخذ الأثر الشرعي في لسان الأدلّة، فإنّ الأثر الشرعي إذا كان مترتّباً في لسان الأدلّة على العنوان التفصيلي- كالحدث الأصغر- يجري الاستصحاب على العنوان التفصيلي، وإن كان الأثر الشرعي مترتّباً في لسان الأدلّة على عنوان الحدث الكلّي، يجري الاستصحاب في العنوان الكلي، كاستصحاب كلّي الحدث.

نعم، العُرف يغفل عن هذه القضية ويقول: إن المستصحب هو الخارج، مع أنه لا يستصحب الخارج، وإنّما يستصحب الخارج من خلال توسّط عنوان ذهنيّ، إمّا تفصيلي وإمّا كلّي إجمالي.

الفرق الثاني: على أساس نظرية الرجل الهمداني

تقدّم أن المستفاد من كلمات الشيخ الرئيس أن الرجل الهمداني يرى أن الكلّي الطبيعي كالإنسان له وجود واحد في الخارج، والأفراد مراتب وتعيّنات ذلك الوجود الوسيع، فإذا كان عدد الأفراد مائة مثلاً ثم صار عدد الأفراد ألفاً، فإنّ الكلّي الطبيعي يتوسّع وجوده بتوسّع الأفراد، لأنّه موجود بهذه الأفراد، وليس موجوداً بوجود آخر منحاز عن الأفراد.

وبناء على هذه النظرية فإنّ الفرق بين استصحاب الكلّي واستصحاب الفرد، هو أن الكلّي واحد والفرد كثير، وأحدهما غير الآخر.

وناقش فيه المصنّف أنّ ما تقدّم من فرق بين استصحاب الكلّي واستصحاب الفرد في ضوء نظرية الرجل الهمداني من أن الكلّي غير الفرد؛ باعتبار أن الكلّي واحداً والأفراد كثيرون، غير تامّ؛ وذلك لأنّ الكلّي ليس له وجود منحاز مستقلّ في الخارج عن وجود الفرد، وإنّما هو موجود بعين وجود الأفراد.

الفرق الثالث: للمحقّق العراقي

إن الفرد الخارجي يشتمل على أمرين: الحصّة من الطبيعي، والمشخّصات

العرضية، فمثلاً زيد الذي هو في الخارج يشتمل على حصّة من الطبيعي وهو الإنسان، وله مشخّصات وعوارض من الطول والعرض واللون، وابن فلان، في المنطقة الفلانية، ونحو ذلك من العوارض المشخّصة، ومن مجموع الحصّة والعوارض المشخّصة يكون فرداً، فإذا جرى استصحاب الحصّة يكون استصحاباً للكلّي، وإذا جرى استصحاب المركّب من الحصّة والمشخّصات يكون استصحاباً للفرد.

وهذا ما ذكره المحقّق العراقي ﭬ بقوله: «بعد أن كان الكلّي بعروض التشخّصات عليه يتحصّص في الخارج بحصص متعدّدة بحيث يصير مع كلّ شخص وخصوصية حصّته من الطبيعي غير الحصّة الأخرى مع شخص فرد آخر، كما اشتهر بأن مع كلّ فرد أب من الطبيعي، لأنّ نسبة الطبيعي إلى الأفراد كنسبة الآباء إلى الأولاد، لا كالأب الواحد، فلا محالة يكون مرجع العلم الإجمالي في الكلّي إلى العلم بحدوث حصّة من الطبيعي متخصّصة بخصوصية خاصّة مردّدة بين كونها مقطوع الارتفاع وبين كونها مقطوع البقاء»[1].

وناقشه المصنّف بأنَّ ما تقدّم آنفاً من أن الاستصحاب حكم شرعي وهو لا يتعلّق بالخارج مباشرة، وإنّما يتعلّق بالخارج بتوسّط العناوين، وعلى هذا تكون التفرقة بين استصحاب الفرد واستصحاب الكلّي على أساس العناوين، فإن كان مورد الاستصحاب هو العنوان التفصيلي كان ذلك استصحاباً للفرد، وإن كان مورد الاستصحاب هو العنوان الكلي، كان ذلك استصحاباً للكلي.

ومن هنا يرى السيد الشهيد ﭬ أن أصل الشبهة نشأت من توهّم أن الحكم ينصبّ على الخارج بلا توسّط عنوان، وقد تقدّم الاستدلال على استحالة ذلك في الجزء الأوّل من الحلقة الثالثة، كما ذكرنا آنفاً.

---

(١) نهاية الأفكار: ق١، ج٤، ص١١٩.

تعليق على النص

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**بين شيئين خارجيين إذا كان له أثر شرعي**» المراد من الشيئين الخارجيين هما الموضوعان الخارجيان كالحدث الأصغر والحدث الأكبر، والجامع بينهما هو طبيعي الحدث.

• قوله: «**وهذا الاعتراض يتوقّف على قبول المبنى المشار إليه**» أي أن هذا الإشكال المتقدّم على استصحاب الكلّي في الأحكام يرد على مبنى الحكم المماثل، لأنّ الجامع بحدّه لا يمكن جعله؛ لاستحالة وجود الجامع إلَّا في ضمن فرد من أفراده، لكن الأعلام حاولوا الإجابة عن هذا الإشكال، وإليك بعض هذه الوجوه من الإجابة مع مناقشة السيد الشهيد لها:

أجوبة الأعلام على الإشكال الوارد على استصحاب الكلي في الأحكام

الجواب الأوّل: للمحقّق الإصفهاني[1]

ويمكن تحليل ما ذكره من التفصيل في ضمن النقاط التالية:

النقطة الأولى: إن إيجاد الجامع بحدّه الجامعي تكوينياً كان أم تشريعياً غير معقول، إذ معنى ذلك وجود الجامع بدون وجود فرده ووجود الجنس بدون وجود فصله المقوّم، ولا وجود للجنس إلا بوجود فصله، فإذن لا يمكن إيجاد الطلب الجامع المطلق وجعله بدون تخصّصه بخصوصية الوجوب أو الندب، وكذلك لا يمكن تحقّق الإرادة المطلقة بدون تخصّصها بخصوصية الشدّة والحتمية أو بخصوصية الضعف المساوقة للندبية، ولا يمكن تحقّق المصلحة المطلقة بدون تخصّصها بخصوصية اللزومية والندبية.

فالنتيجة: إن إيجاد الحكم الكلّي بتمام مبادئه بحدّه الجامعي بدون تخصّصه بخصوصية فرده غير معقول.

---

(١) نهاية الدراية: ٣، ص١٦٣.

النقطة الثانية: إن جعل الحكم الكلّي بحدّه الكلّي حقيقةً وواقعاً، غير معقول. وأما جعله الإنشائي فلا مانع منه، ومعنى جعل الحكم إنشاء تصوّر الجامع والتصديق به واستعمال اللفظ فيه إخباراً أو إنشاء، وهذا ليس من الإيجاد الحقيقي للجامع، لأن الوجود الإنشائي ليس وجوداً بالذات للجامع.

النقطة الثالثة: إن إنشاء الحكم إذا كان بداعي جعل الداعي واقعاً وحقيقة، فهو ناشئ من الإرادة الحقيقية الموجودة في نفس المولى الناشئة من المصلحة الواقعية، وحينئذ فإن كانت المصلحة لزوميةً فالحكم المنشأ حكمٌ واقعيٌّ متمثّلٌ في الوجوب، إن لم تكن لزوميةً فالحكم المذكور استحبابي.

وأما إذا كان الإنشاء بداعي جعل الداعي ظاهراً، فهو غير ناشئ من الإرادة الواقعية الناشئة من المبادئ الحقيقية في الواقع.

النقطة الرابعة: إن المماثلة بين الحكم الظاهري - الذي هو مفاد الاستصحاب - وبين الحكم الواقعي المتيقّن إنما هي في الإنشاء الظاهري الذي لم ينشأ من المبادي الواقعية، فإذن ليس الحكم الظاهري مماثلاً للحكم الواقعي في جميع الجهات، حيث إنه لا تماثل بينهما في المبادي والملاكات الواقعية، والتماثل بينهما إنما هو في الإنشاء، فمدلول الأمارة حكم ظاهري إنشائي مماثل لمؤدّاها الذي هو حكم واقعي على تقدير المطابقة، ومفاد الاستصحاب حكم ظاهري إنشائي مماثل للمتيقّن.

فإذا كان المتيقّن ذات المطلوبية المردّدة بين الوجوب والندب، فيكون مفاد الاستصحاب جعل الطلب وإنشائه بداعي جعل الداعي ظاهراً لا واقعاً حتى يكون مصداقاً للوجوب أو الندب؛ فالمماثلة إنما هي في إنشاء الطلب الظاهري[1].

---

(١) انظر حاشية المحقّق الأصفهاني على الكفاية: ج٥، ص١٣٩.

مناقشة السيد الشهيد للمحقّق الاصفهاني

المناقشة الأولى: أن ما ذكره قُدِّسَ سِرُّهُ لا يتمّ إلَّا فيما لو كان الكلّي جامعاً بين فردين متّحدين في المتعلّق كالوجوب والندب، فعندئذ يكون مفاد الاستصحاب جعل الطلب الكلّي ظاهراً المماثل للطلب الواقعي المردّد بين فرديه في مرحلة الإنشاء والجعل لا في مرحلة التطبيق.

وأما إذا كان الكلّي جامعاً بين حكمين مختلفين في المتعلّق لا في الصنف فقط، كما إذا علم إجمالاً في يوم الجمعة إما بوجوب صلاة الجمعة فيه أو بوجوب صلاة الظهر، أو إذا علم الفقيه في موردٍ إجمالاً بوجوب القصر أو التمام وهكذا، ففي مثل ذلك لا يمكن استصحاب بقاء الوجوب الجامع بينهما إذا شكّ في بقائه؛ لعدم إمكان جعل الجامع بحدّه الجامعي بدون جعل أحد فرديه؛ لاستحالة وجود الجامع إلا بوجود فرده بلا فرق بين أن يكون الجامع حقيقياً أم اعتبارياً، وأما الفرد فهو ليس مورداً للاستصحاب، فإذن ما هو مصبّه لا يمكن جريانه، وما يمكن جريانه فيه فلا يكون مصبّاً له، هذا إضافة إلى أن وجوب الجامع بين الفعلين ليس مماثلاً للوجوب الواقعي.

المناقشة الثانية: أن لازم ما ذكره قُدِّسَ سِرُّهُ من أن المماثلة بين الأحكام الظاهرية والأحكام الواقعية إنما هي في الإنشاء والجعل لا في الملاكات والمبادئ، واتّصاف المنشأ والمجعول بالوجوب تارة وبالندب تارة أخرى إنما هو من ناحية الملاك، فالملاك إن كان لزومياً فالمنشأ أيضاً كذلك، وإن كان ندبياً فالمنشأ أيضاً ندبيّ، ونتيجة ذلك أن الأحكام الظاهرية لا تتّصف بالوجوب ولا بالندب، لأنها لا تماثل الأحكام الواقعية في الملاكات والمبادئ، والمفروض أنّ تخصّص الحكم بالوجوب تارة وبالحرمة تارة أخرى أو بالندب تارة وبالكراهة تارة أخرى إنما هو من ناحية الملاك، فإذن ما ليس له ملاك فلا يتخصّص بهذه الخصوصيات، ولازم ذلك عدم جريان استصحاب الفرد أيضاً، كما إذا شكّ في

بقاء جوب الصلاة قصراً بعد اليقين بوجوبها كذلك، فإنّه بهذا الاستصحاب لا يمكن إلا إثبات أصل الإنشاء والجعل المماثل للمستصحب في ذلك، ولا يثبت به خصوصية الوجوب المترتّب عليها لزوم الموافقة وحرمة المخالفة ما لم يكن فارق بين الوجوب والندب وبين الحرمة والكراهة في مرحلة الجعل والإنشاء، وإنما الفارق بينهما في مرحلة المبادئ والملاكات، والمفروض أن الحكم المجعول بالاستصحاب إنما يماثل الحكم الواقعي في الإنشاء والجعل لا في المبادي والملاك، ولهذا لا يتّصف الحكم الظاهري المجعول بالاستصحاب بالوجوب أو الندب، ولا يترتّب على استصحاب بقاء وجوب القصر - مثلاً- لزوم الامتثال وحرمة المخالفة؛ باعتبار أن مفاده جعل وجوب القصر ظاهراً المماثل لوجوب القصر الواقعي في الإنشاء والجعل فحسب، لا في الملاك والمبادي، وتخصّصه بالوجوب والحتمية إنما هو من جهة الملاك والمفروض أنه لا ملاك؛ لأنه لا يماثل الحكم فيه، هذا كما ترى[1].

الجواب الثاني: للمحقّق العراقي

المحقّق العراقي يرى أن العلم الإجمالي متعلّق بالواقع بحدّه الواقعي لا بالجامع، وإنما فرقه عن العلم التفصيلي في الصورة والعلم، فالعلم التفصيلي فيه صورة واضحة جليّة، بخلاف العلم الإجمالي فهو صورة مغبرّة مشوّشة مبهمة، فعلى هذا يكون استصحاب الكلّي بحسب الروح هو استصحاباً للفرد، غايته أن الفرد هو المبهم المعلوم إجمالاً لا المعلو م تفصيلاً، وهذا وإن لم يكن علاجاً لاستصحاب كلّي الحكم أصولياً، لكنه يمكن جريانه فقهياً في استصحاب الحكم في موارد العلم الإجمالي[2].

---

(١) انظر بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٢٣٧.

(٢) المصدر السابق: ص٢٣٧.

مناقشة السيد الشهيد للمحقّق العراقي

١. عدم صحّة المبنى، كما تقدّم في محلّه من أن العلم الإجمالي لا يتعلّق بالواقع.

٢. إن العلم الإجمالي قد لايكون له تعيّن في الواقع، كما لو علمنا بوجوب الظهر أو الجمعة واحتملنا وجوبهما معاً وكان الواقع هو وجوبهما معاً، فإنّ نسبة كلا الوجوبين بشخصه إلى العلم الإجمالي على حدّ واحد، وعليه كيف يجعل حكم مماثل بالاستصحاب مع عدم وجود تعيّن شخصي لمتعلّق العلم واقعاً[1].

الجواب الثالث: الكلّي لا يوجد إلَّا ضمن الخصوصية

الكلّي لا يوجد إلَّا ضمن الخصوصية، والخصوصية ليست محطّاً للاستصحاب ومحطّ الاستصحاب هو الكلّي بحسب الفرض، فعليه يثبت ولو في ضمن خصوصية من باب الملازمة بين جعل الكلّي المماثل وجعل الخصوصية، ويكون هذا من لوازم الأمارة وهو دليل حجّية الاستصحاب لا الأصل.

مناقشة السيد الشهيد للجواب الثالث

إنَّ دليل الاستصحاب لم يكن وارداً في مورد استصحاب الجامع، وإنّما يراد إثباته بإطلاق الخطاب، والمفروض أنَّ ما هو محطّ الاستصحاب وواجد لأركانه لا يمكن جعل الحكم المماثل الاستصحابي فيه، وما يمكن جعله فيه لا تتمّ أركان الاستصحاب فيه، فلا يشمله الخطاب[2].

ومما تقدّم يتّضح أنَّ الاعتراض على استصحاب الكلّي لا جواب عليه، بناءً على قبول مبنى جعل الحكم المماثل وإنما ينحصر حلّ الإشكال بإنكار أصل المبنى.

• قوله: «**وأما في باب الموضوعات فالاعتراض ينشأ من أن الأثر الشرعي**

---

(١) انظر مباحث الأصول: ق٢، ج٥، ص٣٢٣.

(٢) المصدر السابق: ص٣٢١.

مترتّب على أفراد الجامع لا على الجامع بعنوانه» أي أن الأثر الشرعي كحرمة مسّ المصحف مترتّب على الحدث الأكبر كالجنابة مثلاً، أو على الحدث الأصغر، لا على الجامع بين الحدثين الأكبر والأصغر، فإنّ لم تترتّب الحرمة على استصحاب كلّي الحدث، فلا يجري استصحاب كلّي الحدث.

• قوله: «**كما أن العنوان التفصيلي يجري فيه الاستصحاب بما هو مرآة للخارج**» كعنوان الحدث الأصغر المنظور إليه في الشريعة كمرآة معبّرة عن الحدث الأصغر الخارجي.

• قوله: «**وبما ذكرنا ظهر الفارق الحقيقي بين استصحاب الفرد واستصحاب الكلّي**»، بما ذكرنا من أن الاستصحاب كما يجري في العنوان التفصيلي كاستصحاب الحدث الأصغر، كذلك يجري في العنوان الإجمالي الكلّي المأخوذ بنحو المرآة إلى أفراده الخارجية، كما في استصحاب الحدث المنظور إليه كمرآة إلى أفراده الخارجية.

• قوله: «**إن الاستصحاب باعتباره حكماً منجّزاً وموصلاً للواقع فهو إنما يتعلّق به**» أي يتعلّق بمتعلّقه كالنجاسة في استصحاب النجاسة؛ لأنّ الاستصحاب أمر ذهني، فلابدّ أن يكون المستصحب أمراً ذهنياً.

الأدلة على تعلق الأحكام بالعناوين

استدلّ على تعلّق الأحكام بالعناوين بعدة أدلّة، منها:

الدليل الأوّل: يمكن بيانه بالصورة التالية:

المقدّمة الأولى: الحكم الشرعي من الأمور الذهنية؛ لأنّ الحكم من الاعتبار الموجود في ذهن الحاكم.

المقدّمة الثانية: الأمر الذهني لا يتعلّق إلّا بأمر ذهني؛ إذ لو تعلّق الأمر الذهني بأمر خارجي، للزم انقلاب الذهني إلى خارجي أو انقلاب الخارج إلى ذهني، وهو محال؛ لما ثبت في محلّه من أن انقلاب الشيء إلى غير ما هو عليه محال.

وبتعبير آخر: إن الموضوع إذا كان خارجياً، فلابدّ أن يكون المحمول خارجيا أيضاً، وإلَّا - أي لو كان المحمول ذهنياً- لاستحال الاتّحاد بينهما؛ لاستحالة الاتّحاد بين الخارجي والذهني، لأنّه يعني انقلاب الذهني إلى خارجي أو انقلاب الخارجي إلى ذهني هو محال.

فينتج: أن الأحكام لا تتعلّق إلَّا بالصورة الذهنية.

الدليل الثاني: لو كان الحكم متعلّقاً بالوجود الخارجي لكان - الحكم- متأخّراً مرتّبة عن الوجود الخارجي ومتقدّماً عليه في آن واحد، وهو محال؛ وذلك لأنّ تعلّق الحكم بالوجود الخارجي يقتضي تأخّره عنه رتبة، لما هو واضح من تأخّر العارض عن معروضه، مع أنَّه من مبادئ الوجود الخارجي، فيستحيل أَنْ يكون عرضاً من أعراضه[1].

الدليل الثالث: لو كانت الأحكام متعلّقة وعارضة على الوجود الخارجي، فلا يمكن أن يطلق على الحكم الذي لم يمتثل ولم يتحقّق بعد شيء من مصاديقه في الخارج أنه حكم، كما لو عصى المكلّفون ولم يأتوا بشيء من الصلوات خارجاً، وهو باطل بالضرورة، لانحفاظ الأمر والحكم الشرعي في حالتي العصيان والامتثال معاً[2].

وغير ذلك من الأدلّة التي تدلّ على أن الأحكام تتعلّق بالعناوين والصورة الذهنية.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٣٣.

(٢) المصدر السابق: ص٣٢.

(٩٩)

أقسام استصحاب الكلي

- منشأ الشكّ في بقاء الكلّي
  - ✓ أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي ناشئاً من الشكّ في حدوث الفرد
  - ✓ أن لا يكون الشكّ في بقاء الكلّي ناشئاً من الشكّ في حدوث الفرد
- أقسام استصحاب الكلي؛ القسم الأوّل
  - ✓ الحالة الأولى: أن يكون الكلّي معلوم تفصيلاً
  - ✓ الحالة الثانية: أن يكون الكلّي معلوم اجمالاً
- الإشكال في جريان الاستصحاب في الحالة الثانية على مبنى العراقي
- هل يغني استصحاب الفرد عن استصحاب الكلّي؟

الجهة الثانية: في أقسام استصحاب الكليّ

يمكنُ تقسيمُ الشكِّ في بقاء الكلّيِّ إلى قسمين:

أحدُهما: الشكُّ في بقاءِ الكلّيِّ غيرِ الناشئِ من الشكِّ في حدوثِ الفرد.

والآخرُ: الشكُّ في بقائهِ الناشئ من الشكِّ في حدوثِ الفرد.

ومثالُ الأوّل: أن يعلمَ بدخولِ الإنسانِ ضمنَ زيدٍ في المسجد ويشكَّ في خروجِه.

ومثالُ الثاني: أن يعلمَ بحدثٍ مردّدٍ بين الأصغرِ والأكبرِ ويشكَّ في ارتفاعهِ بعدَ الوضوء، فإنّ الشكَّ مسبّبٌ عن الشكِّ في حدوثِ الأكبر.

أمَّا القسمُ الأوّلُ فله حالتان:

الأولى: أن يكونَ الكلّيُّ معلوماً تفصيلاً ويشكَّ في بقائهِ، كما في المثالِ المذكور، حيث يعلمُ بوجودِ زيدٍ تفصيلاً.

وهنا إذا كان الأثرُ الشرعيُّ مترتّباً على الجامع جرَى استصحابُ الكلّيِّ. واستصحابُ الكلّيِّ في هذه الحالةِ جارٍ على كلِّ حال، سواءٌ فسَّرنا استصحابَ الكلّيِّ وفرَّقنا بينه وبين استصحابِ الفردِ على أساس كونِ المستصحبِ الوجودَ السعيَ للكلّيِّ على طريقةِ الرجلِ الهمدانيّ، أو الحصّةِ، أو الخارجِ بمقدارِ مرآتيةِ العنوانِ الكلّيِّ، على ما تقدَّمَ في الجهةِ السابقة؛ إذ على كلِّ هذه الوجوهِ تعتبرُ أركانُ الاستصحابِ تامّةً.

الثانيةُ: أن يكونَ الكلّيُّ معلوماً إجمالاً ويشكَّ في بقائِه على كلا تقديرَيه، كما إذا علمَ بوجود زيدٍ أو خالدٍ في المسجد ويشكَّ في بقائِه سواءٌ كان زيداً أو خالداً، فيجري استصحابُ الجامع إذا كان الأثرُ الشرعيُّ مترتّباً عليه.

ولا إشكالَ في ذلك بناءً على إرجاع استصحابِ الكلّيِّ إلى استصحابِ الوجودِ السّعيّ له على طريقة الرجلِ الهمدانيّ. وبناءً على المختار من إرجاعِه إلى استصحابِ الواقعِ بمقدارِ مرآتيةِ العنوان الإجماليّ.

وأمّا بناءً على ارجاعِه إلى استصحابِ الحصّةِ فقد يُستشكلُ: بأنّه لا يقينَ بحدوث أيِّ واحدةٍ مِن الحصَّتين، فكيف يجري استصحابُها؟ اللهم إلاّ أن تُلغَى ركنيّةُ اليقينِ وتستبدلَ بركنيّةِ الحدوث.

ويسمّى هذا القسمُ في كلماتِهم ـ بكلتا حالتَيه ـ بالقسمِ الأوّلِ من استصحابِ الكلّيّ.

الشرح

منشأ الشك في بقاء الكلي

بعد أن انتهينا من الجهة الأولى وثبت إمكان استصحاب الكلّي فيما إذا كان له أثر شرعي مترتّب عليه، يقع الكلام في الجهة الثانية وهو البحث في أقسام استصحاب الكلّي الثلاثة[1].

ومرجع هذا التقسيم هو أن الشكّ في بقاء الكلّي له منشآن.

الأوّل: أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي ناشئاً من الشكّ في حدوث الفرد

وذلك: كما لو علم المكلّف بخروج رطوبة مردّدة بين البول والمني، فتوضّأ ولم يغتسل، فلو كان الفرد الحادث هو الحدث الأصغر، فقد ارتفع قطعاً، وإن كان الفرد الحادث هو الحدث الأكبر، فهو باقٍ قطعاً. فالشكّ في بقاء الكلّي ناشئ من حدوث الفرد وهو الحدث الأكبر، ومن الواضح أن الحدث الأكبر هو فرد من الكلّي، وعليه فإنّ الشكّ في بقاء الكلّي ناشئ من الشكّ في حدوث الفرد.

ومثله: ما إذا عكس، أي اغتسل ولم يتوضأ. فلو كان الفرد الحادث هو الحدث هو الأكبر فقد ارتفع، وإن كان الفرد الحادث هو الحدث الأصغر فهو باقٍ؛ لأنّ الغسل يزيل الحدث الأصغر إذا كان الحدث الأكبر أمراً قطعياً لا مشكوكاً.

مثال آخر: لحالة كون الشكّ ناشئاً من الشكّ في الفرد: كما لو علم بدخول زيد إلى المسجد، وبعد ذلك علمنا أن زيداً خرج من المسجد قطعاً، لكن نشكّ بدخول عمرو إلى المسجد مقارناً لخروج زيد، ففي هذه نشكّ في بقاء كلّي الإنسان، ومنشأ الشكّ هو حدوث الفرد وهو دخول عمرو.

---

(١) هناك قسم آخر لاستصحاب الكلّي أضافه السيد الخوئي قُدِّسَ سِرُّه نذكره في التعليق على النصّ.

الثاني: أن لا يكون الشكّ في بقاء الكلّي ناشئاً من الشكّ في حدوث الفرد

من قبيل أن نعلم بدخول شخص إلى المسجد، وهو مردّد بين كونه زيداً أم عمراً، فلو كان زيداً فيحتمل خروجه، وإن كان عمراً فيحتمل خروجه أيضاً، ففي هذه الحالة نشكّ في بقاء كلّي الإنسان ليس لأجل الشكّ في حدوث الفرد؛ لأنّ الشكّ في بقاء الكلّي متحقّق حتى لو كان الفرد الحادث معلوماً أنه زيد بعينه أو عمرو بعينه، فعلى كلّ حال فالشكّ في بقاء الكلّي متحقّق، وهذا يكشف عن أن السبب في الشكّ في بقاء الكلّي ليس للشكّ في حدوث الفرد، بل هو مسبب عن احتمال خروج الشخص الداخل إلى المسجد سواء كان زيداً أم عمراً.

القسم الأوّل من استصحاب الكلي

بعد هذه المقدّمة ندخل في بحث الأقسام الثلاثة لاستصحاب الكلي، كما ذكرها السيد الشهيد تبعاً للمشهور:

والقسم الأوّل من استصحاب الكلّي هو فيما إذا كان الشكّ في بقاء الكلّي ناشئاً من الشكّ في حدوث الفرد، ولهذا القسم حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون الكلّي معلوماً تفصيلاً

كما إذا علم بوجود الكلّي ضمن فرد معيّن ثم شكّ في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في بقاء ذلك الفرد، من قبيل أن نعلم بوجود إنسان في الدار لعِلمنا بوجود زيد فيها، ثم نشكّ في بقاء زيد في الدار، فيلزم الشكّ في بقاء الكلي.

وفي هذه الحالة يستصحب الكلّي فيما إذا كان له أثر شرعي؛ لتمامية أركان الاستصحاب على جميع المباني المتقدّمة في البحث السابق، أي سواء على مبنى المحقّق العراقي الذي يُرجِع استصحاب الكلّي إلى استصحاب الحصّة، أو على مبنى الرجل الهمداني وهو أن المستصحب هو الوجود السعي، أو على مبنى المصنّف وهو أن المستصحب هو الخارج المنكشف بالعنوان.

أما على مبنى المحقّق العراقـي فواضـح؛ لأنّ الحـصّة موجـودة في الخـارج ضمن زيد، فإنها معلومة الحدوث مشكوكة البقاء، فيجري استصحابها.

أما على مبنى الرجل الهمداني فأيضاً الكلّي موجـود في الخـارج ضـمن زيـد ويشكّ في بقائها، فيستصحب.

وأما على مبنى الـسيد الـشهيد ﰁ فواضـح أيـضاً؛ لأنّ الكـلّي هـو الواقـع المحكي، وهو معلوم الحدوث مشكوك البقاء، فيستصحب.

فعلى جميع هذه الوجوه يجري استصحاب الكلّي لتوفّر أركانه.

الحالة الثانية: أن يكون الكلّي معلوماً اجمالاً

أي أن الكلّي معلوم إجمالاً ويشكّ في بقائه على كلا التقديرين، لا عـلى تقـدير واحد، من قبيل أن يعلم إجمالاً بوجود كـلّي الإنـسان في المسجد، بـسبب العلـم بدخول زيد أو خالد في المسجد، ثم يشكّ في بقاء الكلّي؛ لاحتمال خروج الـداخل سواء كان زيداً أم خالداً، فيستصحب بقاء الكلّي فيما إذا كان له أثر شرعي.

فالشكّ في بقاء كلّي الإنسان؛ لأنّه إذا كان الداخل زيداً فيحتمـل خروجـه، وإذا كان الداخل خالداً فيحتمل خروجه أيـضاً، فالـشكّ في بقـاء الكـلّي لـيس ناشئاً من الشكّ في حدوث الفرد، بل السبب في الشكّ في بقاء الكلّي مسبب عن احتمال ارتفاع الفرد الداخل.

الإشكال في جريان الاستصحاب في الحالة الثانية على مبنى العراقي

في الحالة الثانية يجـري استـصحاب الكـلّي عـلى مبنـى المـصنّف مـن كـون المستصحب هو الخارج المحكي بـالعنوان الإجمـالي لا التفـصيلي، لأنّ العنـوان الإجمالي الذي هو عين الخارج - وهو عنوان الإنسان في المثال- متيقّن الحدوث ومشكوك البقاء، فيجري استصحابه.

ويجري الاستصحاب أيضاً على مبنى الرجل الهمداني من كون المستصحب

هو الوجود السعي، وذلك لتوفّر أركان الاستصحاب، لأنّ ذلك الوجود الوسيع الواحد متيقّن الحدوث مشكوك البقاء، فيجري استصحابه.

أما على مبنى المحقّق العراقي الذي يرجع استصحاب الكلّي إلى استصحاب الحصّة دون المشخّصات، فقد يستشكل في هذا الاستصحاب؛ لعدم اليقين بحدوث أيّ من الفردين.

بيان ذلك: إننا وإن علمنا بكون الداخل إلى المسجد إما زيداً أو خالداً، لكن هذا التردّد في الشخص الداخل يعني تردّداً في الحصّة من الإنسان، وعليه فلا تكون الحصّة من الإنسان الداخلة إلى المسجد متيقّنة، فلا نعلم أن الحصّة من الإنسان الداخلة إلى المسجد هل هي ضمن زيد أم ضمن خالد، وهذا التردّد في الحدوث يعني عدم توفّر الركن الأوّل من أركان الاستصحاب وهو اليقين بالحدوث، وعليه فلا يجري الاستصحاب.

نعم إذا ألغينا ركنية اليقين بالحدوث، وقلنا أن الحدوث فقط يكفي، ففي هذه الحالة لا إشكال في جريان الاستصحاب على مبنى المحقّق العراقي قُدِّسَ سِرُّهُ، لأنّه يعلم بحدوث حصّة على كلّ حال وإن كان كلّ من الحصّتين والفردين مشكوك الحدوث.

والحاصل: إذا كان الموضوع للاستصحاب هو حدوث المستصحب واقعاً وهو الحصّة في المقام، فهو محفوظ في موارد العلم الإجمالي، وأما إذا كان الموضوع اليقين بحدوث ما هو موضوع الحكم وهو الحصّة، فالحصّة كالفرد مردّدة بين مصداقين لا يقين بلحاظ شيء منهما، فحال الحصّة تماماً كالفرد.

وبهذا يتّضح أن استصحاب الكلّي من القسم الأوّل له حالتان، وفي الحالة الأولى يجري على جميع المباني في تفسير الكلّي، أما في الحالة الثانية فيجري على مبنى المصنّف وعلى مبنى الرجل الهمداني، ولا يجري على مبنى المحقّق العراقي.

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «**واستصحاب الكلّي في هذه الحالة جارٍ على كلّ حال**» أي أن استصحاب الكلّي يجري في القسم الأوّل على جميع الوجوه في تفسير الكلّي، سواء على مبنى الرجل الهمداني وهو أن الكلّي وجود وسيع، أو على مبنى السيد الشهيد قدس سره من أن الكلّي هو العنوان الجامع وهو مرآة إلى الخارج، أو فسّرنا الكلّي على مبنى المحقق العراقي بأنه الحصّة الموجودة في الخارج، فعلى جميع هذه المباني تكون أركان الاستصحاب تامّة.

• قوله: «**الثانية: أن يكون الكلّي معلوماً إجمالاً ويشكّ في بقائه على كلا تقديريه**» أي يعلم بدخول إنسان إلى المسجد، ولكنه لا يعلم خصوص الداخل، أهو زيد أم خالد، ثم يشكّ في خروج هذا الإنسان الذي دخل سواء كان زيداً أم خالداً، فيحصل الشكّ في بقاء كلّي الإنسان في المسجد.

هل يغني استصحاب الفرد عن استصحاب الكلي؟

هناك بحث أشار إليه المحقّق الخراساني قدس سره، حاصله: أن استصحاب الفرد هل يغني عن إثبات استصحاب الكلّي، أو استصحاب الكلّي هل يغني عن استصحاب الفرد؟

من الواضح أن استصحاب الكلّي لا يغني عن استصحاب الفرد. فلو قال «لله عليّ التصدّق بدرهم إذا كان إنسان في البيت» وقال أيضاً «لله عليّ التصدّق بدينار إذا كان فيه زيد» فاستصحاب بقاء الإنسان لا يثبت شرعاً وجود زيد في البيت، فلا يجب التصدّق إلّا بدرهم، وأما الدينار فيجب التصدّق به إذا كان بقاء زيد مجرى للاستصحاب، وهذا مما لا خلاف فيه.

لكن وقع البحث والكلام في العكس، وهو: هل يغني استصحاب الفرد عن استصحاب الكلّي، أي يترتّب أثر الكلّي عند استصحاب الفرد، فيجب

التصدّق بالدرهم والدينار عند استصحاب بقاء زيد في البيت، وعلى هذا يكون استصحاب الكلّي لغواً، لإغناء استصحاب الفرد عن استصحاب الكلّي؟

ذكر صاحب الكفاية أن في كفاية التعبّد بالفرد لترتيب أثر الكلّي أيضاً وجهين:

الوجه الأوّل: أن الطبيعي عين الفرد – في الخارج– أي أن وجود الكلّي بعين وجود الفرد، فالتعبّد بالفرد تعبّد بالطبيعي الموجود بوجوده، فيكون التعبّد بالفرد مفيداً لترتيب أثر الكلّي كما يفيد ترتيب أثر الفرد.

الوجه الآخر: أن الكلّي والفرد بالنظر العرفي اثنان، فلا يكون التعبّد بالفرد عرفاً تعبّداً بالكلّي، وهو المعتبر في هذا الباب[١].

وذهب السيد الخميني إلى أن استصحاب الفرد لا يغني عن استصحاب الكلّي إذا كان الأثر مترتّباً على عنوان الإنسان مثلاً، كما إذا قال: لله عليّ التصدّق بدرهم إذا كان في البيت إنسان، لعدم عينية الفرد للكلّي، وهذا ما أشار إليه بقوله: «والتحقيق: عدم إغنائه عنه مطلقاً، لأنّ حيثية الكلّي غير حيثية الخصوصيات الفردية في عالم الاعتبار ومقام تعلّق الأحكام بالموضوعات، فاعتبار إيجاب إكرام كلّ إنسان غير اعتبار إيجاب إكرام زيد وعمرو، فإنّ الحكم قد تعلّق في الأوّل بحيثية إنسانية كلّ فرد، وهي غير الخصوصيات الفردية عرفاً، فإسراء الحكم من أحد المتّحدين في الوجود والمختلفين في الحيثية بالاستصحاب لا يمكن إلّا بالأصل المثبت»[٢].

---

(١) انظر نهاية الدراية: ج٣، ص٦٩.

(٢) الاستصحاب، السيد الخميني قُدِّسَ سِرُّه: ص ٨٤؛ الرسائل، السيد الإمام: ج١، ص١٢٦.

(١٠٠)

القسم الثاني من استصحاب الكلي

- الاعتراضات الواردة
  ١. عدم جريان الاستصحاب على مبنى العراقي
  ٢. انتفاء الركن الثاني
  ٣. الموجود من الكلّي هو الصورة الذهنية
  ٤. حكومة الأصل السببي على المسببي
  ٥. استصحاب الكلّي معارض باستصحاب عدم الفرد الطويل
- الشبهة العبائية
- تطبيقات فقهية لاستصحاب الكلّي من القسم الثاني

وأمّا القسمُ الثاني فله حالتان أيضاً:

الأولى: أن يكونَ الشكُّ في حدوث الفردِ المسبّبِ للشكّ في بقاءِ الكلّيِّ مقروناً بالعلم الإجمالي، كما في المثال المتقدّمِ لهذا القسم، فإنّ الشكَّ في الحدث الأكبر مقرونٌ بالعلمِ الإجماليِّ بأحد الحدثين.

والصحيحُ جريانُ الاستصحاب في هذه الحالةِ إذا كان للجامع أثرٌ شرعيّ، ويسمّى في كلماتِهم بالقسم الثاني من استصحاب الكلّيّ.

وقد يُعترضُ على جريان هذا الاستصحابِ بوجوهٍ:

منها: أنه لا يقينَ بالحدوث، وهو اعتراضٌ مبنيٌّ على إرجاع استصحابِ الكلّيِّ إلى استصحاب الحصّة، وحيثُ لا علمَ بالحصّةِ حدوثاً فلا يجري الاستصحابُ؛ لعدم اليقينِ بالحدوث، بل لعدم الشكِّ في البقاء؛ إذ لا شكَّ في الحصّةِ بقاءً، بل إحدى الحصَّتين معلومةُ الانتفاءِ والأخرى معلومةُ البقاء.

وقد تقدّم أنّ استصحابَ الكلّيِّ ليس بمعنى استصحابِ الحصّة، بل هو استصحابٌ للواقع بمقدار ما يُرى بالعنوان الإجماليِّ للجامع، وهذا معلومٌ بالعلم الإجماليِّ حدوثاً.

ومنها: أنّه لا شكَّ في البقاء؛ لأنَّ الشكَّ ينبغي أن يتعلّقَ بنفس ما تعلّقَ به اليقينُ، ولمّا كان اليقينُ هنا علماً إجماليّاً والعلمُ الإجماليُّ يتعلّقُ بالمردّد. فلابدّ أن يتعلّقَ الشكُّ بالواقع على ترديدِه أيضاً، وهذا إنّما يتواجدُ فيما إذا كان الواقعُ مشكوكَ البقاءِ على كلِّ تقديرٍ، مع أنّه ليس كذلك لأنّ الفردَ القصيرَ من الجامعِ لا شكَّ في بقائه.

والجوابُ: أنّ العلمَ الإجماليَّ لا يتعلّقُ بالواقع المردّدِ بل بالجامعِ وهو مشكوكٌ، إذ يكفي في الشكِّ في بقاء الجامعِ التردّدُ في كيفية حدوثِه.

ومنها: أنَّ الوجودَ القصير للكلّيِّ لا يُحتَملُ بقاؤُه، والوجودُ الطويلُ له لا

يُحتملُ ارتفاعُه، وليس هناك في مقابلِهما إلاّ المفهومُ الذهنيُّ الذي لا معنى لاستصحابه.

والجوابُ: إنَّ الشكَّ واليقينَ إنّما يعرضانِ الواقعَ الخارجيَّ بتوسُّط العناوينِ الحاكيةِ عنه، فلا محذورَ في أن يكونَ الواقعُ بتوسُّط العنوانِ التفصيليِّ مقطوعَ البقاءِ أو الانتفاء، وبتوسُّط العنوانِ الإجماليِّ مشكوكَ البقاء، ومصبُّ التعبّدِ الاستصحابيِّ دائماً العنوانُ بما هو حاكٍ عن الواقع تبعاً لأخذه موضوعاً للأثر الشرعيّ بما هو كذلك.

نعم إذا أرجعنا استصحابَ الكلّيِّ إلى استصحاب الحصّةِ أمكنَ المنعُ عن جريانه في المقام، لأنّه يكونُ من استصحاب الفردِ المردّدِ نظراً إلى أنّ إحدى الحصَّتين مقطوعةُ الانتفاء فعلاً.

ومنها: أنّ استصحابَ الكلّيِّ يحكم عليه استصحابُ عدم حدوثِ الفردِ الطويلِ الأمد، لأنَّ الشكَّ في بقاء الكلّيِّ مسبّبٌ عن الشكِّ في حدوثِ هذا الفرد.

والجوابُ: أنَّ التلازمَ بين حدوثِ الفردِ الطويلِ الأمدِ وبقاءِ الكلّيِّ عقليٌّ وليس شرعيّاً، فلا يثبتُ باستصحاب عدمِ الأوّلِ نفيُ بقاءِ الثاني.

ومنها: أنَّ استصحابَ الكلّيِّ معارضٌ باستصحابِ عدمِ الفردِ الطويلِ إلى ظرف الشكِّ في بقاءِ الكلّي، لأنّ عدمَ الكلّيِّ عبارةٌ عن عدمِ كلا فرديه، والفردُ القصيرُ الأمدُ معلومُ الانتفاء فعلاً بالوجدان، والفردُ الطويلُ الأمدِ محرزُ الانتفاءِ فعلاً باستصحابِ عدمِه، فهذا الاستصحابُ بضمِّه إلى الوجدانِ المذكور حجّةٌ على عدمِ الكلّيِّ فعلاً، فيعارضُ الحجّةَ على بقائِه المتمثّلة في استصحاب الكلّيّ.

والتحقيقُ: أنَّه تارةً يكونُ وجودُ الكلّيِّ - بما هو وجودٌ له - كافياً في ترتُّبِ الأثر على نحوٍ لو فُرِضَ - ولو محالاً - وجودُ الكلّيِّ لا في ضمنِ حصّةٍ خاصّةٍ

لترتّبَ عليه الأثر.

وأخرى لا يكونُ الأثرُ مترتّباً على وجودِ الكلّيِّ إلاَّ بما هو وجودٌ لهذه الحصّةِ ولتلك الحصّةِ على نحوٍ تكونُ كلُّ حصّةٍ موضوعاً للأثر الشرعيِّ بعنوانها.

فعلى الأوّلِ: يجري استصحابُ الكلّيِّ لإثباتِ موضوعِ الأثر، ولا يمكنُ نفيُ صِرفِ الوجودِ للكلّيِّ باستصحاب عدمِ الفردِ الطويلِ مع ضمِّهِ إلى الوجدان، لأنّ انتفاءَ صِرفِ الوجودِ للكلّيِّ بانتفاءِ هذه الحصّةِ وتلك عقليٌّ وليس شرعياً.

وعلى الثاني: لا يجري استصحابُ الكلّيِّ في نفسه لأنّه لا ينقِّحُ موضوعَ الأثر، بل بالإمكان نفيُ هذا الموضوعِ باستصحابِ عدمِ الفردِ الطويلِ الأمدِ مع ضمِّهِ إلى الوجدانِ القاضي بعدم الفردِ الآخر، لأنّ الأثرَ أثرٌ للحصص فيُنفى بإحرازِ عدمِها ولو بالتلفيقِ من التعبّدِ والوجدان.

الشرح

الحالة الأولى المتقدّمة يطلق عليها القسم الثاني من استصحاب الكلي، وهي الحالة التي يكون الشكّ في بقاء الكلّي ناشئاً من حدوث الفرد، كما إذا علمنا بوجود الكلّي ضمن فرد مردّد بين متيقّن الارتفاع ومتيقّن البقاء، من قبيل المثال المتقدّم وهو ما لو علم بخروج رطوبة مردّدة بين البول والمني فتوضّأ ولم يغتسل، فلو كان الفرد الحادث هو الحدث الأصغر فقد ارتفع قطعاً، وإن كان الفرد الحادث هو الحدث الأكبر، فهو باقٍ قطعاً، فالشكّ في بقاء الكلّي ناشئ من حدوث الفرد وهو الحدث الأكبر، ومن الواضح أن الحدث الأكبر هو فرد من الكلّي.

ومثله ما إذا عكس، أي اغتسل ولم يتوضّأ، فلو كان الفرد الحادث هو الحدث الأكبر فقد ارتفع، وإن كان الفرد الحادث هو الحدث الأصغر فهو باقٍ؛ لأنّ الغسل يزيل الحدث الأصغر إذا كان الحدث الأكبر أمراً قطعياً لا مشكوكاً.

وكما لو علم اجمالاً بوجود كلّي الإنسان في المسجد، بسبب العلم بدخول زيد أو خالد في المسجد، ثم يشكّ في بقاء الكلّي؛ لاحتمال خروج الداخل سواء كان زيداً أم خالداً، فيستصحب بقاء الكلّي فيما إذا كان له أثر شرعي.

وقد التزم جمع من الأعلام بجريان الاستصحاب في هذا القسم[1] لتمامية أركانه من اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء، فيكون مشمولاً لإطلاق دليل الاستصحاب، ويترتّب على جريان الأصل في الكلّي الآثار المترتّبة على وجوده، كحرمة مسّ المصحف الشريف في مثال الحدث لترتّبها على عنوان الحدث.

وقد أورد على إجراء الاستصحاب في هذا القسم من استصحاب الكلّي بعدة اعتراضات:

---

(١) سنذكر أقوال العلماء في هذا القسم من الاستصحاب في التعليق على النصّ.

الاعتراض الأوّل: عدم جريان الاستصحاب على مبنى العراقي

تقدّم أن مبنى المحقّق العراقي قُدِّسَ سِرُّهُ في استصحاب الكلّي هو إرجاع الكلّي إلى الحصّة، فعلى هذا لا يمكن أن يجري الاستصحاب في هذا القسم لعدم اليقين بالحدوث، كما في مثال العلم بكلّي الحدث المردّد بين الأكبر والأصغر، فلا يعلم بالحصّة الحادثة هل هي الحصّة ضمن الحدث الأكبر (الجنابة) أم الأصغر (البول) ومع عدم اليقين بحدوث المستصحب يختلّ الركن الأول، فلا يجري الاستصحاب.

وكذلك لا يجري الاستصحاب لاختلال الركن الثاني أيضاً وهو الشكّ في البقاء، وذلك لأنّ الحدث إن كان هو الأكبر أي الجنابة، فهو باقٍ قطعاً، وإن كان هو الأصغر فهو مرتفع جزماً - لأنّه توضأ بحسب الفرض-.

وبهذا يتّضح أن استصحاب الكلّي من القسم الثاني لا يجري وفق تفسير الكلّي بالحصّة لاختلال الركن الأوّل والثاني من أركان منجّزية العلم الإجمالي وهما اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء.

مناقشة الاعتراض الأوّل: إن الاعتراض المذكور مبنيٌّ على تفسير الكلّي بالحصّة، ولا يرد على مبنى السيد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ من أن الكلّي هو الواقع المرئيّ بالعنوان الإجمالي، وعليه يمكن استصحاب هذا العنوان الإجمالي الذي أُخذ بما هو مرآة للخارج، ومن الواضح أن العنوان الإجمالي كعنوان الحدث متيقّن الحدوث مشكوك البقاء، فيستصحب.

الاعتراض الثاني: انتفاء الركن الثاني

ذكره صاحب الكفاية، وحاصله: أن الركن الثاني من أركان الاستصحاب وهو الشكّ في البقاء منتفٍ في المقام؛ لأنّ الشكّ فيه ليس شكّاً في البقاء، لأنّ الشكّ متعلّق بغير ما تعلّق به اليقين، إذ ليس عندنا إلّا يقين إجمالي متعلّق إما

بالحدث الأصغر وإما بالحدث الأكبر، أي متعلّق بالواقع المردّد، أما الشكّ فليس متعلّقاً بالواقع المردّد، فلا يكون الشكّ في المقام شكّاً في البقاء.

بعبارة أخرى: إن الكلّي موجود في ضمن فرده المردّد، وهو على أحد تقديريه مقطوع الارتفاع بالوجدان، وعلى التقدير الآخر مقطوع العدم. فلو كان الفرد المتحقّق في ضمنه الكلّي هو الحدث الأصغر مثلاً، فقد ارتفع قطعاً لتوضّؤ المكلّف بحسب الفرض، ولو كان الفرد المتحقّق في ضمنه الكلّي هو الحدث الأكبر فهو مشكوك الحدوث، والأصل عدم حدوثه، فيثبت عدمه بالتعبّد، فالشكّ منتفٍ بضميمة الوجدان إلى الأصل والتعبّد.

وهذا ما ذكره صاحب الكفاية بقوله: «وتردّد ذاك الخاصّ - الذي يكون الكلّي موجوداً في ضمنه ويكون وجوده بعين وجوده - بين متيقّن الارتفاع ومشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه»[1].

مناقشة الاعتراض الثاني: إن الكلّي بوصف الكلّية متيقّن الحدوث ومشكوك البقاء، فيتمّ فيه ركنا الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء، فكلّي الحدث معلوم الحدوث ومشكوك البقاء، أما العلم بحدوثه؛ فلأنّ المكلّف يعلم بخروج حدث منه مردّد بين الأكبر والأصغر، وأما كونه مشكوك البقاء؛ فلأنّ منشأ حدوث الكلّي مردّد بين الحدث الأكبر والأصغر، فإن كان الحدث هو الأصغر فهو مرتفع قطعاً، وإن كان الأكبر فهو باق.

وهذا الجواب أشار إليه صاحب الكفاية قُدِّسَ سِرُّهُ، حيث ذكر أن الإشكال المتقدّم وهو عدم وجود الشكّ في البقاء: «غير ضائر باستصحاب الكلّي المتحقق في ضمنه، مع عدم إخلاله باليقين والشكّ في حدوثه وبقائه، وإنّما كان التردّد بين الفردين ضائراً باستصحاب أحد الخاصّين اللذين كان أمره مردّداً بينهما،

(١) كفاية الأصول: ص٤٠٦.

لإخلاله باليقين الذي هو أحد ركني الاستصحاب، كما لا يخفى»[١].

لكنه قَدَّسَ سِرَّهُ أشار إلى مطلب مهمّ وهو وجوب رعاية التكاليف المعلومة إجمالاً المترتّبة على الخاصّين، فيما علم تكليف في البين، أي أن العلم الإجمالي بثبوت الحكم لكلّ واحد من الخاصّين يوجب الاحتياط بترتيب الآثار الخاصّة لكلّ واحد من الخاصّين، ففي مثال السائل المردّد بين البول والمنيّ يجب رعاية التكاليف المعلومة إجمالاً المترتّبة على الخاصّين، من قبيل غسل الملاقي به مرّتين وعدم اللبث في المساجد وعدم قراءة العزائم[٢].

الاعتراض الثالث: الموجود من الكلي هو الصورة الذهنية

بما أن الكلّي لا يتحقّق إلَّا ضمن أفراده، من قبيل الحدث الأكبر والأصغر، وعليه فإنّ كان الكلّي متحقّق ضمن الحدث الأصغر فهو معلوم الارتفاع، فلا يصحّ استصحاب الكلّي ضمن الحدث الأصغر؛ لأنّ الحدث الأصغر معلوم الارتفاع.

وإن كان الكلّي متحقّقاً ضمن الحدث الأكبر، فلا يصحّ استصحاب الكلّي المتحقّق ضمنه أيضاً؛ لأنّ الحدث الأكبر مقطوع البقاء على فرض حدوثه، فلا يبقى إلَّا الصورة الذهنية (المفهوم الذهني للكلّي) وقد تقدّم أن استصحاب الصورة الذهنية غير صحيح؛ لأنّ الصورة الذهنية بما هي صورة ذهنية ليست مورداً لترتّب الآثار الشرعية.

مناقشة الاعتراض الثالث: إننا لا نريد أن نستصحب الصورة الذهنية بما هي صورة ذهنية والتي هي موجود من موجودات الذهن، ليقال: أنها ليست مورد ترتّب الآثار الشرعية، كما أننا لا نريد استصحاب الأفراد بما هي أفراد،

---

(١) انظر كفاية الأصول: ص٤٠٦.

(٢) وقد أجاب المحقق الإصفهاني على هذا الاعتراض بجواب دقيقٍ نتعرّض له في التعليق.

ليقال: أنها إما مقطوعة الارتفاع وإما معلومة البقاء، وإنّما نستصحب الصورة الذهنية بما هي حاكية عن الخارج، أي نستصحب الصورة الذهنية بالحمل الأوّلي، بمعنى: نستصحب الواقع المكشوف بعنوان من العناوين؛ لما تقدّم من أن الاستصحاب حكم شرعيّ والأحكامُ الشرعية تعرض على الواقع الخارجي بتوسّط العناوين الحاكية عنه، ومن الواضح أن الواقع المشكوك هو الصورة الإجمالية، أي الجامع، وهو مفهوم الحدث في المثال، والصورة الذهنية معلومة الحدوث ومشكوكة البقاء، فتستصحب.

نعم يرد الإشكال المتقدّم على مبنى المحقّق العراقي من تفسير استصحاب الكلّي باستصحاب الحصّة[1]، لأنّ الحصّة المعلومة سابقاً والتي يراد استصحابها مردّدة بين كونها ضمن الحدث الأكبر أو الأصغر، وهو ما يسمّى بالفرد المردّد، لأنّ إحدى الحصتين مقطوعة الانتفاء وهي الحدث الأصغر؛ لأنّ المكلّف قد توضأ بحسب الفرض، فالمتيقّن حدوثه ليس هو الجامع وليس هو الفرد المعيَّن، وإنّما هو الفرد المردّد، كما هو معروف في كلمات الأصوليين، وهو لا يجري على مبنى السيد الشهيد.

الاعتراض الرابع: حكومة الأصل السببي على المسبّبي

لكي يتّضح هذا الاعتراض لابدّ من استذكار معنى حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي، ويمكن توضيح هذه القاعدة بالمثال التالي: أن نشكّ في طهارة الماء فنستصحب طهارته. ومن ثمّ لو غسلنا به ثوباً نجساً، فمن الواضح أن من أحكام طهارة الماء أن يطهر الثوب بغسله به، وهذا معناه أن استصحاب طهارة الماء يحرز تعبّداً أن الثوب قد طهر؛ لأنّ طهارة الثوب من

---

(١) تقدّم الفرق بين الحصّة والفرد، وهو أن الحصّة هي الواقع الخارجي بلا مشخّصات عرضية والفرد هو الوجود الخارجي مع المشخّصات العرضية.

الآثار الشرعية للمستصحب، أما الثوب النجس فهو متيقّن النجاسة وعدم طهارته سابقاً، والآن نشكّ في أنه طهر أو لا، لأننا لا نعلم ما إذا كان قد غسل بماء طاهر واقعاً، وبذلك تتواجد الأركان لجريان استصحاب النجاسة وعدم الطهارة في الثوب.

وإذا تبيّن ذلك نقول: إن الأصل السببي هو الذي يعالج المشكلة في مرحلة الموضوع، فيجري أصل الاستصحاب في طهارة الماء ويتعبّدنا بطهارة الثوب بعد غسله به.

أما الأصل المسببي فهو الذي يعالج المشكلة في مرحلة الحكم والمسبّب، فيجري استصحاب نجاسة الثوب.

فيتنافى الاصلان، وهذا معنى التنافي بين نتيجتي الأصلين وتعارضهما.

ومن هنا تتضح قاعدة مهمّة وهي تقتضي تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي، بمعنى أنه كلّما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الثاني دون العكس قدّم الأصل الأوّل على الثاني.

ففي المثال المتقدّم نجد أن الأصل السببي يحرز لنا تعبّداً طهارة الثوب؛ لأنها أثر شرعي لطهارة الماء، ولكن الأصل المسببي لا يحرز لنا نجاسة الماء، ولا ينفي طهارته؛ لأنّ ثبوت الموضوع ليس أثراً شرعياً لحكمه، وعلى هذا الأساس يقدّم الأصل السببي على الأصل المسببي.

وقد عبَّر الأصوليون عن ذلك بأن الاستصحاب السببي حاكم على الاستصحاب المسببي، لأنّ الركن الثاني في الأصل المسببي هو الشكّ في نجاسة الثوب وطهارته، أما الركن الثاني في السببي فهو الشكّ في طهارة الماء ونجاسته، ومن الواضح أن الأصل السببي حينما يحرز الأثر الشرعي وهو طهارة الثوب، سوف يهدم الركن الثاني للأصل المسببي وهو الشكّ في نجاسة الثوب، ولكن الأصل المسببي باعتبار عجزه عن إحراز نجاسة الماء كما تقدّم لا يهدم الركن

الثاني للأصل السببي، وعليه يكون الأصل السببي تـامّ الأركـان، فيجـري فيـه الاستصحاب، أما الأصل المسببي فقد انهدم ركنه الثاني فلا يجري فيه.

وبعد أن اتضحت هذه المقدّمة نقول: إن استصحاب الكلّي في القسم الثـاني لا يجري حتى لو توفّرت جميع أركانه، وذلك لوجود أصل سببي حـاكم عليـه، لأنّ الشكّ في بقاء الجـامع وارتفاعـه مـسبَّب عـن الـشكّ في حـدوث الحـدث الأكبر وعدمه، فبقاء الجامع معلـول لحـدوث الحـدث الأكـبر، وعـدم الجـامع معلول لعدم حدوث الحـدث الأكـبر، وحيـث إنّ استـصحاب عـدم حـدوث الأكبر أصل سببي، وهو حاكم على الأصـل الجـاري في الـشكّ المـسببي وهـو استصحاب بقاء كلّي الحدث، لأنّه بأصالة عدم حـدوث الحـدث الأكـبر يثبـت عدم حدوث الحدث الأكبر ومن ثمّ يحصل العلم تعبّداً بعدم بقاء كلّي الحـدث، لأنّ الأصل السببي مقدّم على الأصل المسببي ورافع لموضوعه تعبّداً، وعليـه لا يجري استصحاب كلّي الحدث، لارتفاع موضوعه وهو الشكّ في البقـاء وتبدّلـه إلى العلم بارتفاعه.

وهذا الاعتراض ذكره الشيخ الأنـصاري قُدِّسَ سِرُّه في فرائـد الأصـول بقولـه: «كون الشكّ في بقائه [الكـلّي] مـسبّباً عـن الـشكّ في حـدوث ذلـك المـشكوك الحدوث، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المـشترك، لأنّـه مـن آثاره»[1].

مناقشة الاعتراض الرابع: إن الأصل السببي إنما يكون حاكماً عـلى الأصـل المسببي إذا كانت الملازمة بينهما شرعية،كما في المثـال المتقـدّم، فـإنّ طهـارة المـاء المغسول به الثوب النجس يلازم طهارة الثوب؛ لورود الدليل الـشرعي القائـل بأن كلّ متنجّس غسل بماء طاهر فهو طاهر، وأمـا في المقـام فـإنّ وجـود الكـلّي

---

(١) فرائد الأصول: ج٣، ص١٩٣.

وعدمه يترتّب على وجود الفرد وعدمه عقلاً لا شرعاً؛ لأنّ العقل يحكم بأن الطبيعي يوجد وينعدم بوجود الفرد وعدمه، ولا يوجد دليل من الآيات والروايات يقول إذا لم يكن الحدث الأكبر متحقّقاً، فإنّ كلّي الحدث ليس باقياً، وبهذا يتّضح أن لا حكومة للأصل السببي على المسبّبي.

وهذا الجواب ذكره المحقّق الخراساني في كفايته[1]، حيث قال: «على أنه لو سلّم أنه من لوازم حدوث المشكوك فلا شبهة في كون اللزوم عقلياً، ولا يكاد يترتّب بأصالة عدم الحدوث إلّا ما هو من لوازمه وأحكامه شرعاً»[2].

الاعتراض الخامس: استصحاب الكلي معارض باستصحاب عدم الفرد الطويل

لو سلّمنا جريان استصحاب الكلّي، لكنه لا يجدي شيئاً لأنّه معارض باستصحاب آخر فيتساقطان.

بيان ذلك: من الواضح أن الكلّي ينتفي بانتفاء أفراده في الخارج، وفي محلّ كلامنا أن كلا فردي الكلّي منتفيان، أما الحدث الأصغر - كما في المثال المتقدّم- فهو منتفٍ بالوجدان، لأنّ المكلّف قد توضّأ بحسب الفرض، وأما الحدث الأكبر فهو منتفٍ باستصحاب عدم حدوثه، لأنّه مشكوك الحدوث، وبضمّ الوجدان (وهو ارتفاع الحدث الأصغر قطعاً) إلى التعبّد (وهو استصحاب عدم حدوث الحدث الأكبر) ينتفي كلا فردي الكلّي، ومن ثَمَّ ينتفي الكلّي. وبهذا يتّضح أن استصحاب عدم حدوث الحدث الأكبر المنضمّ إلى الوجدان (وهو ارتفاع الحدث الأصغر) معارض لاستصحاب بقاء الكلّي.

بعبارة أخرى: إن استصحاب الكلّي يؤدّي إلى التعبّد ببقاء كلّي الحدث،

---

(١) توجد أجوبة أخرى وإيرادات للأعلام على هذا الاعتراض، نتعرّض لذكرها في التعليق على النصّ.

(٢) كفاية الأصول: ص٤٠٦.

واستصحابُ عدم حدوث الحدث الأكبر – مع علمنا بارتفاع الحدث الأصغر بالوضوء– يؤدّي إلى التعبّد بعدم بقاء كلّي الحدث، فيتعارضان.

وعليه فلا يجري استصحاب الكلّي؛ لمعارضته باستصحاب عدم حدوث الحدث الأكبر المنضمّ إلى الوجدان بارتفاع الأصغر.

مناقشة الاعتراض الخامس: السيد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ يقدّم تحقيقاً في المقام ويقول: إن الأثر الشرعي تارة يترتّب على الكلّي بنحو صرف الوجود، أي سواء وجدت الحصص والأفراد أم لم توجد، وهذا وإن كان محالاً، لكن فرض المحال ليس محالاً، وأخرى يترتّب الأثر الشرعي على وجود الكلّي بما هو وجود للحصص بحيث تكون كلّ حصّة وفرد موضوعاً للحكم بعنوانها[1]، فعلى الأول (وهو أن الأثر الشرعي مترتّب على الكلّي بنحو صرف الوجود) يجري استصحاب بقاء الكلّي لإثبات موضوع الحكم، ولا يمكن نفي استصحاب الكلّي باستصحاب عدم الحدث الأكبر مع ضمّه إلى الوجدان؛ وذلك لأنّ انتفاء الكلّي لازم عقلي لانتفاء الحصّتين، وليس لازماً شرعياً، كما هو واضح، فلا يوجد تعارض بين استصحاب بقاء الكلّي واستصحاب عدم الحدث الأكبر، وعليه فيجري استصحاب بقاء الكلّي من دون معارض.

وعلى الثاني (وهو أن الأثر الشرعي يترتّب على وجود الكلّي بما هو وجود لحصص بحيث تكون كلّ حصّة وفرد موضوعاً للحكم بعنوانها) لا يجري استصحاب بقاء الكلّي في نفسه حتى يعارض باستصحاب عدم الحدث الأكبر مع ضمّه إلى الوجدان بانتفاء الحدث الأصغر؛ وذلك لأنّ وجود الكلّي ليس موضوعاً للحكم الشرعي ليجري استصحابه.

---

(١) ليس المراد من الحصّة هنا ما ذهب إليه المحقّق العراقي في تفسير الكلّي بالحصص، بل المراد من الحصّة هنا هو الفرد.

تعليق على النص

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**والجواب: العلم الإجمالي لا يتعلّق بالواقع المردّد بل بالجامع**». هذا حاصل جواب المحقّق الخراساني قُدِّسَ سِرُّهُ على الاعتراض الثاني، وهنالك جواب آخر أدقّ للمحقّق الإصفهاني قُدِّسَ سِرُّهُ، وهو كما يلي:

ما هو معلوم الارتفاع - إما وجداناً أو تعبّداً- هو الحصّة من الكلّي بما لها من الخصوصية والتعيّن الخاصّ، التي لا يقين بحدوثه أيضاً، فلم يتحقّق فيه الركنان معاً. وأما ذات الحصّة المتعيّنة واقعاً - أي ذات الكلّي الطبيعي لا بما لها من التعيّن الخاصّ بهذا الفرد أو ذاك - فمتيقّنة الحدوث في الزمان الأوّل ومشكوكة البقاء في الزمان الثاني؛ إذ لا علم بارتفاعها، بل يشكّ في ارتفاعها وبقائها من جهة القطع بزوال التعيّن الخاصّ (وهو القصير) واحتمال كون تعيّنها هو التعيّن الباقي (أي الفرد الطويل) وارتفاع الفرد لا يقتضي إلّا ارتفاع الحصّة المتعيّنة به.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «الطبيعيُّ المعبَّر عنه بالقدر المشترك هنا، وإن كان وجوده بعين وجود الفرد - بالمعنى المتقدّم - فهو بحسب وجوده الواقعي، له نحو تعيّن، إلّا أنه ربما يكون معلوماً بما له من التعيّن وربما يكون معلوماً بذاته. وحيث إنّ المفروض أن تعيّن الفرد الطويل، وتعيّن الفرد القصير هنا - بنفسه في كلّ منهما - مجهول والتعيّن المردّد بين نحوي التعيّن لا ثبوت له واقعاً كي يكون له ثبوت علماً، فالمعلوم في فرض دوران الأمر بين الفردين ليس إلّا ذات المتعيّن، أي ذات الحصّة وذات الطبيعي، ولا ملازمة — بوجهٍ- بين كون ذات المتعيّن معلوماً وكون تعيّنه أيضاً معلوماً، وبعد زوال أحد التعيّنين يكون بقاء ذات المتعيّن وارتفاعه مشكوكاً؛ لاحتمال كون تعيّنه هو التعيّن الباقي أو هو التعيّن الزائل، وارتفاع الفرد لا يقتضي الا ارتفاع الحصّة المتعيّنة به، وهي غير معلومة، بل المعلوم ذات الحصّة. وقد عرفت أن تعيّنها واقعاً غير تعيّنها علماً،

فالقطع بزوال حصّة متعيّنة، غير القطع بزوال ذات الحصّة التي تعلّق بها العلم، كما أن التعبّد بارتفاع حصّة متعيّنة، غير التعبّد بارتفاع ذات الحصّة المتعلّق بها العلم. فالمعلوم حدوثه لا علم بارتفاعه، ولا تعبّد بارتفاعه، بل لمكان القطع بزوال تعيّن خاصّ يشكّ في ارتفاع ذات الحصّة وبقائها»[1].

الأجوبة على الاعتراض الرابع

تقدّم أن الاعتراض الرابع هو أنّ استصحاب الكلّي يحكم عليه استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل، وفيما يلي بعض الأجوبة على الاعتراض الرابع وما أورد عليها من إيرادات:

الجواب الأوّل: التلازم بين حدوث الفرد الطويل وبقاء الكلّي عقليٌّ لا شرعيّ، وقد تقدّم هذا الجواب في ثنايا البحث.

مناقشة السيد الخوئي للجواب الأوّل: إن هذا الجواب مبنيٌّ على عدم جريان الأصل في العدم الأزلي. وأما إذا قلنا بجريانه - كما هو الصحيح- فلا مانع من جريان أصل عدم كون الحادث طويلاً.

وهذا ما ذكره بقوله: «وهذا الجواب مبنيّ على عدم جريان الأصل في العدم الأزلي . وأما إذا قلنا بجريانه كما هو الصحيح على ما ذكرنا في محلّه، فلا مانع من جريان أصالة عدم كون الحادث طويلاً، ولذا بنينا في الفقه على عدم جريان استصحاب الكلّي للأصل السببي الحاكم عليه في موارد»[2].

الجواب الثاني: إن السببية التي على أساسها يتقدّم الأصل السببي على الأصل المسبّبي إنما تكون بين الملزوم ولازمه، أي توجد اثنينية كطهارة الماء الحاكمة على نجاسة الثوب، وهذا التعدّد بين اللازم والملزوم مفقود في المقام،

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٣، ص١٦٨.

(٢) مصباح الأصول: ج٣، ص١٠٥.

لعدم مغايرة وجود الكلّي لوجود الفرد، وعدم كون وجود الكلّي من لوازم وجود الفرد، بل الكلّي موجود بعين وجود الفرد.

وهذا ما ذكره صاحب الكفاية بقوله: «إن بقاء القدر المشترك إنما هو بعين بقاء الخاصّ الذي في ضمنه لا أنه من لوازمه».

الجواب الثالث: إن بقاء الكلّي وإن كان مسبّباً عن كون الحادث هو الحدث الأكبر، لكن ارتفاع كلّي الحدث ليس من لوازم عدم حدوث الحدث الأكبر، لأنّ عدم حدوث الحدث الأكبر لا يلازم ارتفاع الكلّي الحدث؛ لوضوح أن نفي الخاصّ لايكون دليلاً على نفي العامّ، بل ارتفاع كلّي الحدث مسبّب عن كون الحادث هو الحدث الأصغر، ولكن ليس له حالة سابقة حتى يستصحب كون الحادث هو الحدث الأصغر ويترتّب عليه ارتفاع بقاء كلّي الحدث.

وهذا ما ذكره صاحب الكفاية قدّس سرّه بقوله: «وتوهّم كون الشكّ في بقاء الكلّي الذي في ضمن ذاك المردّد مسبّباً عن الشكّ في حدوث الخاصّ المشكوك حدوثه المحكوم بعدم الحدوث بأصالة عدمه فاسد قطعاً، لعدم كون بقائه وارتفاعه من لوازم حدوثه وعدم حدوثه، بل من لوازم كون الحادث المتيقّن ذاك المتيقّن الارتفاع أو البقاء»[1].

مناقشة السيد الخوئي للجواب الثالث: أورد السيد الخوئي قدّس سرّه على الجواب الثالث بأن أصالة عدم حدوث الفرد الطويل لو كانت مانعة عن استصحاب الكلّي بناء على السببية فهي مانعة عنه بطريق أولى على القول بالعينية. و هذا ما ذكره بقوله: «إن العينية لا تنفع، بل جريان الاستصحاب في الكلّي على العينية أولى بالإشكال منه على السببية»[2].

---

(١) كفاية الأصول: ص٤٠٦.

(٢) مصباح الأصول: ج٣، ص١٠٧.

الجواب الرابع: وهو للمحقّق النائيني قُدِّسَ سِرُّهُ، حاصله: أن الأصل السببي لا يكون حاكماً على الأصل المسببي إلّا إذا لم يعارض بمثله، وفي المقام يعارض بمثله، فإنّ أصل عدم حدوث الحدث الأكبر يعارض أصل عدم حدوث الحدث الأصغر، كما أن أصل عدم كون الحادث حدثاً كبيراً يعارض أصل عدم كونه صغيراً، وإذا تعارضا تساقطا، وبعد سقوط الأصل السببي تصل النوبة إلى الأصل المسببي، وهو استصحاب بقاء الكلّي.

وهذا ما ذكره بقوله: «سقوط الأصل المسبّبي فرع جريان الأصل السببي، وفيما نحن فيه لا يجري الأصل في ناحية السبب، لأنّ أصالة عدم حدوث الفرد الباقي معارضة بأصالة عدم حدوث الفرد الزائل، فيبقى استصحاب بقاء الكلّي والقدر المشترك بلا مزاحم»(١).

مناقشة السيد الخوئي للمحقّق النائيني: أورد السيد الخوئي قُدِّسَ سِرُّهُ على ما أفاده المحقّق النائيني من الجواب المتقدّم بأن دوران الأمر بين الطويل والقصير يتصوّر على وجهين؛ أحدهما: أن يكون لكلّ واحد منهما أثر مختصّ به، ويكون لهما أثر مشترك أيضاً، فحينئذ وإن كان ما ذكر من تعارض الأصلين صحيحاً، إلّا أنه لا فائدة في جريان الاستصحاب في الكلّي؛ لتنجّز الآثار الشرعية بواسطة العلم الإجمالي، فيجب رعاية الاحتياط وترتيب آثار الكلّي.

ثانيهما: أن يكون لهما أثر مشترك، ويكون للفرد الطويل فقط أثر مختصّ به، فحينئذ تكون أصالة عدم حدوث الفرد الطويل ـ وهو الأصل السببي ـ بلا معارض، فيكون حاكماً على استصحاب الكلّي، لعدم جريان الأصل في الفرد الصغير، حيث لا يترتّب أثر عليه(٢).

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٤١٨.

(٢) انظر مصباح الأصول: ج٣، ص١٠٦.

الشبهة العبائية

هناك بحث مرتبط بالمقام، لم يتعرّض له السيد الشهيد في الحلقة الثالثة، وهو البحث المعروف بالشبهة العبائية، وهذا البحث أثاره المحقّق السيد إسماعيل الصدر قدّس سرّه.

و ملخّص هذه الشبهة - بعد الالتزام بطهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة - أنه لو علمنا إجمالاً تنجّس أحد أطراف عباءة لا يعرف بعينه، وكان مردّداً بين الأعلى والأسفل، ثم طهّر الأعلى مثلاً، فلاقى جسم الإنسان الجانب الآخر وهو الأسفل، فلابدّ من الحكم بعدم نجاسته أيضاً، لأنّه لاقى طاهراً يقينياً وأحد طرفي الشبهة، إذ المفروض أن ملاقاة شيء منهما لا توجب النجاسة، مع أن مقتضى استصحاب الكلّي هو الحكم بنجاسة الملاقي للطرفين، فلابدّ من رفع اليد عن جريان الاستصحاب في الكلّي، أو القول بنجاسة الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة، لعدم إمكان الجمع بينهما في المقام.

ومثل هذا الحكم غريب؛ إذ بعد عدم الحكم بالنجاسة عند ملاقاته للجانب غير المطهّر، فكيف يحكم بنجاسته إذا انضمّ إليها ملاقاة الجانب المطهّر؟ لوضوح عدم تأثير ملاقاة الطاهر في الانفعال بالضرورة. وبعبارة أخرى: يلزم الحكم بنجاسة مقطوع الطهارة ومشكوك النجاسة.

والمحصّل: أن استصحاب الكلّي هاهنا يستلزم حكماً غريباً لا يمكن البناء عليه. هذا محصّل ما ذكره الأعلام في الشبهة العبائية[1].

التزام السيد الخوئي بالشبهة العبائية

ذهب السيد الخوئي إلى الاعتراف بنتيجة الشبهة العبائية وأنه لا مانع منه، لأنّ الحكم بنجاسة اليد الملاقية طاهراً بمجرّد الملاقاة للطرف الطاهر مع الحكم

---

(١) انظر مصباح الأصول: ج٣، ص١١٣.

بطهارة ذلك الطرف أمر معقول، يلتزم به على مستوى الأصول العملية والأحكام الظاهرية، فإنّ التفكيك في مؤدّياتها بين المتلازمات أمر ليس بعزيز.

وهذا ما ذكره بقوله: «فالإنصاف في مثل مسألة العباءة هو الحكم بنجاسة الملاقي لا لرفع اليد عن الحكم بطهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة على ما ذكره السيد الصدرقُدِّسَ سِرُّهُ من أنه على القول بجريان استصحاب الكلّي لابدّ من رفع اليد عن الحكم بطهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة، بل لعدم جريان القاعدة التي نحكم لأجلها بطهارة الملاقي في المقام، لأنّ الحكم بطهارة الملاقي إما أن يكون لاستصحاب الطهارة في الملاقي، وإما أن يكون لجريان الاستصحاب الموضوعي وهو أصالة عدم ملاقاته النجس. وكيف كان يكون الأصل الجاري في الملاقي في مثل مسألة العباء محكوماً باستصحاب النجاسة في العباءة، فمن آثار هذا الاستصحاب هو الحكم بنجاسة الملاقي. ولامنافاة بين الحكم بطهارة الملاقي في سائر المقامات والحكم بنجاسته في مثل المقام؛ للأصل الحاكم على الأصل الجاري في الملاقي، فإنّ التفكيك في الأصول كثير جداً، فبعد ملاقاة الماء مثلاً لجميع أطراف العباءة نقول: إن الماء قد لاقى شيئاً كان نجساً، فيحكم ببقائه على النجاسة للاستصحاب فيحكم بنجاسة الماء، فتسمية هذه المسألة بالشبهة العبائية ليست على ما ينبغي»[1].

لكن الأعلام «قدّس الله سرّهم» تصدّوا إلى دفع هذه الشبهة.

جواب النائيني على الشبهة العبائية

أجاب المحقّق النائيني عن هذه الشبهة في ضوء مبنى المشهور - الذي هو مختاره أيضاً، وهو: أن الملاقي لأحد طرفي العلم الإجمالي بالنجاسة محكوم بالطهارة- بطريقين:

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص١١٣.

الأول: أن استصحاب بقاء النجاسة الجامعة في هذه المسألة ليس من استصحاب الكلّي في القسم الثاني من أقسامه، لأن الكلّي في هذا القسم عبارة عن الجامع المردّد بين فردين أحدهما قصير العمر والآخر طويل العمر.

وأما في المقام، فالنجاسة فرد واحد شخصي مردّدة بين مكانين هما الطرف الأيمن من العباءة والطرف الأيسر منها، ولا ندري أنها وقعت على الطرف الأيمن أو الأيسر، ونظير ذلك: ما إذا علمنا بأن زيداً في الدار ولكن لا ندري أنه في الطرف الشرقي أو الغربي، فإن كان في الطرف الشرقي فقد مات لانهدام هذا الطرف ووقوعه عليه، وإن كان في الطرف الغربي بقي حيّاً، فيشكّ حينئذ في بقاء حياة زيد فيها، وعندئذ لا مانع من استصحاب بقاء حياته.

ولكن هذا الاستصحاب ليس من استصحاب الكلّي، بل هو من استصحاب الفرد بحدّه الفردي، ومن هذا القبيل: ما إذا اشتبه درهم شخص بدرهمين للآخر وفُقد أحد هذه الدراهم وشكّ صاحب الدرهم الواحد في بقاء درهمه، فلا مانع من استصحاب بقائه، ولكنه ليس من استصحاب الكلّي، بل هو من استصحاب الفرد.

وعلى هذا فالمستصحب في المقام ليس هو النجاسة الجامعة بل فرد واحد شخصي في موضوع معيَّن من العباءة في الواقع المعلوم عند الله والمجهول عندنا، فلا يترتّب على استصحاب بقائه فيه نجاسة الملاقي للشكّ في أنه لاقاه أو لا، فإذن لا مانع من استصحاب عدم ملاقاته له أو أصالة الطهارة فيه، وهذا بخلاف ما إذا كان المستصحب النجاسة الجامعة، فإنّ الملاقي إذ لاقى كلا الجانبين من العباءة فقد لاقى النجاسة الجامعة المستصحبة، ولهذا يحكم بنجاسته ووجوب الاجتناب عنه ظاهراً.

الثاني: أن استصحاب بقاء نجاسة العباءة لا يجري في نفسه، لأنه إن أريد به استصحاب بقائها بمفاد كان الناقصة، فلا حالة سابقة لها؛ إذ لا نعلم بنجاسة

الطرف المعيّن من العباءة حتى يشكّ في بقائها فيه بسبب أو آخر.

وإن أريد به استصحاب بقائها بمفاد كان التامّة، فهو لا يثبت أن اليد الملاقية للعباءة ملاقية لنجاستها، لأن هذا الاستصحاب لا يثبت اتّصاف العباءة بالنجاسة إلا على القول بالأصل المثبت.

بعبارة أخرى: إن نجاسة العباءة بمفاد كان التامة معلومة بالوجدان، وبعد غسل أحد طرفيها يشكّ في بقائها فيها. واستصحاب بقائها بمفاد كان التامّة لا يثبت نجاسة الطرف غير المغسول إلا على القول بالأصل المثبت، فإنّ الملازمة بين بقاء النجاسة في العباءة بعد غسل أحد طرفيها وبقائها في الطرف غير المغسول وإن كانت ثابتة عقلاً إلا أنه لا يمكن إثباتها بالاستصحاب.

وإن شئت فقل: إنّ استصحاب بقاء النجاسة في العباءة بمفاد كان التامّة لا يثبت اتّصاف الطرف غير المغسول بها بمفاد كان الناقصة إلا على القول بالأصل المثبت، فإذا لم يجر الاستصحاب في المسألة تندفع الشبهة بانتفاء موضوعها[1].

وأورد السيد الخوئي قُدِّسَ سِرُّه على ما أفاده المحقّق النائيني من أنه يمكن أن نجري الاستصحاب في مفاد كان الناقصة من دون تعيين موضع النجاسة، بأن نشير إلى الموضع الواقعي، ونقول:

خيط من هذه العباءة كان نجساً والآن كما كان، أو نقول: طرف من هذا العباءة كان نجساً والآن كما كان، فهذا الخيط أو الطرف محكوم بالنجاسة للاستصحاب، والملاقاة ثابتة بالوجدان، إذ المفروض تحقّق الملاقاة مع طرفي العباء، فيحكم بنجاسة الملاقي لا محالة[2].

---

(١) انظر أجود التقريرات، ج٢، ص٣٩٤.

(٢) مصباح الأصول: ج٣، ص١١٢.

وثمّة جواب آخر للسيد الخوئي؛ مبنيّ على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إن الملاقي لأحد أطراف العلم الإجمالي بالنجاسة محكوم بالطهارة بأصالة الطهارة أو استصحابها.

المقدّمة الثانية:إن استصحاب بقاء نجاسة واقع الجانب من العباءة يجري للشكّ في بقاء نجاسته.

وبعد هاتين المقدّمتين ذكر قُدِّسَ سِرُّهُ أن الأصول المؤمّنة في الملاقي لأحد أطراف العلم الإجمالي بالنجاسة في الشبهة المحصورة إنما تجري إذا لم تكن محكومة باستصحاب بقاء نجاسة الملاقَى - بالفتح- فإذن يترتّب على استصحاب بقاء نجاسة الملاقَى نجاسة الملاقِي، ولهذا يكون حاكماً على أصالة الطهارة فيه أو متقدّماً عليها بالجمع الدلالي العرفي.

وعلى هذا ففي المقام إذ لاقت اليد كلا الجانبين من العباءة هما الجانب المغسول والجانب غير المغسول، فقد علم بملاقاتها للجانب المحكوم بالنجاسة بمقتضى الاستصحاب، فإنّ الملاقَى إذا كان نجساً واقعاً تنجّس ملاقيه كذلك، وإذا كان نجساً ظاهراً تنجّس ملاقيه ظاهراً، لأن نجاسته تتولّد من نجاسته، فإن كانت واقعية فهي واقعية، وإن كانت ظاهرية فهي ظاهرية.

ولا فرق بين أن تكون اليد الملاقية للجانب المغسول من العباءة أولاً ثمّ الجانب غير المغسول منها أو بالعكس، بأن لاقت الجانب غير المغسول أوّلاً ثمّ الجانب المغسول(١).

جواب الشهيد الصدر على الشبهة العبائية

ذكر السيد الشهيد التفصيل بين ما إذا لاقى الملاقي الجانب المغسول من العباءة أوّلاً ثمّ الجانب غير المغسول، وبين ما إذا لاقى الجانب غير المغسول

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص١١٢.

منها أوّلاً ثم الجانب المغسول، فعلى الأوّل استصحاب بقاء نجاسة الملاقى بالفتح معارض باستصحاب بقاء طهارة الملاقي بالكسر فيسقطان معاً، فالمرجع قاعدة الطهارة، وعلى الثاني فالملاقي بالكسر محكوم بالنجاسة ظاهراً.

ووجه ذلك: أما عدم تمامية الشبهة في الفرض الأول، فلأن اليد إذا لاقت الجانب المغسول من العباءة أوّلاً ثم الجانب غير المغسول، فتكون هنا حصّتان من الطهارة الواقعية، الأولى طهارة اليد قبل الملاقاة، والثانية طهارتها بين الملاقيين، أي بعد الملاقاة الأولى وقبل الملاقاة الثانية.

وأما الحصّة الأولى من الطهارة، فقد ارتفعت بملاقاتها لكلا الجانبين من العباءة باعتبار أنها بملاقاتها لها فقد لاقت النجس الثابت لواقع أحدهما بالاستصحاب.

وبعبارة أخرى: إن استصحاب بقاء النجاسة على إجمالها في واقع أحد طرفي العباءة لإثبات نجاسة الملاقي كاليد، معارضٌ باستصحاب بقاء الحصّة الثانية من الطهارة الواقعية للملاقي وهي الطهارة بين الملاقاتين، لأننا نقطع ببقاء هذه الطهارة إلى ما بعد ملاقاته للطرف المغسول، فنستصحب هذه الطهارة إلى ما بعد ملاقاته للطرف غير المغسول، وهذا الاستصحاب لا يكون محكوماً باستصحاب بقاء النجاسة المجملة في العباءة، فإنّ هذه النجاسة المجملة المردّدة بين الطرفين من العباءة على تقدير ثبوتها إنما تكون رافعةً للطهارة الثانية للملاقي وهو اليد قبل الملاقاتين معاً، باعتبار أنه إذا لاقى كلا الجانبين فقد لاقى النجس الثابت بالاستصحاب، وهذا الاستصحاب يكون حاكماً على استصحاب بقاء طهارته، باعتبار أن نجاسة الملاقي بالكسر من آثار نجاسة الملاقى بالفتح، الأعمّ من النجاسة الواقعية والظاهرية، وأمّا الطهارة الثابتة بالقطع الوجداني بين الملاقاتين، فاستصحاب بقائها إلى ما بعد الملاقاة الثانية ليس محكوماً باستصحاب بقاء النجاسة المردّدة بين هذا الطرف من العباءة

وذاك الطرف، لأن هذا الاستصحاب لا يثبت أنها في الجانب الآخر وهو الطرف غير المغسول إلا على القول بالأصل المثبت، لأن لازم بقاء النجاسة المجملة وإن كان بقاءها في هذا الطرف الذي لاقاه الملاقي ثانياً، إلا أن الاستصحاب لا يثبت هذه الملازمة، فإذن التعبّد ببقاء هذه الطهارة بالاستصحاب غير محكوم باستصحاب بقاء النجاسة المجملة المردّدة.

وإن شئت قلت عن هذه الطهارة المتيقّنة بين الملاقاتين للملاقي التي يستصحب بقاؤها: لا يكون زوالها مسبّباً عن نجاسة الجامع بين الطرفين على حدّ تسبّب نجاسة الملاقي عن نجاسة الملاقَى، وإنما يكون ارتفاعها بنجاسة خصوص الطرف غير المغسول، وهي لا تثبت باستصحاب الكلّي إلا على القول بالأصل المثبت.

فالنتيجة: إنّ استصحاب نجاسة الجامع، وهو عنوان أحد الجانبين، لا يكون حاكماً على استصحاب طهارة اليد، بل يتعارضان فيسقطان معاً، فالمرجع أصالة الطهارة.

وأما تماميتها في الفرض الثاني، فلأن أصالة الطهارة في الملاقِي بالكسر محكومة باستصحاب بقاء نجاسة الملاقَى بالفتح[1].

فالمتحصّل: عدم تمامية الشبهة العبائية، فما أفاده السيد الصدرقُدِّسَ سِرُّهُ لا يصلح إشكالاً في جريان القسم الثاني من استصحاب الكلّي.

تطبيقات فقهية لاستصحاب الكلي من القسم الثاني

هناك بعض التطبيقات الفقهية لاستصحاب الكلّي من القسم الثاني، ومن هذه التطبيقات:

الأوّل: لو كان المكلّف متطهرّاً وبعد ذلك خرج منه بلل مردّد بين البول

---

(١) انظر بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٢٥٢.

والمني، ثم توضّأ، فلو كان الحدث هو الأصغر فهو قطعيّ الارتفاع بالوضوء، ولو كان الحدث هو الأكبر فهو قطعيّ البقاء، فما هو الحكم في هذا الفرض؟

الجواب: إن المكلّف لما كان متطهّراً، فلو كان البلل بولاً لوجب الوضوء، ولو كان منيّاً لوجب الغسل، ولأجل ترتّب الأثر على كلّ واحد من طرفي العلم صار الأصلان في كلا الجانبين متعارضين، فأصالة عدم حدوث الحدث الأصغر معارض بأصالة عدم حدوث الحدث الأكبر فيتساقطان، ويكون المرجع بعد سقوطهما هو استصحاب الحدث المؤثّر الذي تعلّق به العلم، وعندئذ يستقلّ العقل بالجمع بين الطهورين: الوضوء والغسل، لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية.

الثاني: لو كان محدثاً بالحدث الأصغر وخرج منه بلل مردّد بين البول والمني فما هو الحكم؟

الجواب: عدم تأثير العلم الإجمالي بخروج أحد البللين على كلّ تقدير، لأنّه لو كان البلل هو البول لم يؤثّر قطعاً لافتراض كونه محدثاً بالحدث الأصغر، فلا يجري فيه الأصل لعدم ترتّب الأثر على وجوده، حتى ينفي بالأصل ولو كان الحادث هو المني لوجب الغسل، فيجري الأصل في الحدث الأكبر بلا معارض لترتّب الأثر على وجوده فينفى بالأصل.

هذا كلّه حول الأصل وعدم جريانه.

وأما عدم جريان استصحاب الجامع بين الحدثين؛ فلأنّ العلم لم يتعلّق بالحدث المؤثّر حتى يصحّ استصحابه؛ لما عرفت من أن الحدث لو كان صغيراً فلا يؤثّر لكونه محدثاً به من ذي قبل.

نعم لو كان حدثاً كبيراً لأثّر، ولكنه مشكوك مرفوع بالأصل، ففي هذا المورد يقتصر على الوضوء ولا يجب الجمع.

الثالث: لو علم المكلّف أنه محدث بالحدث الأكبر وبعد ذلك خرجت منه

رطوبة مردّدة بين البول والمني، فلا يكون هذا العلم الإجمالي منجّزاً، لعدم كـون العلم فيها مؤثّراً على كلا التقديرين؛ لعدم ترتّب الأثر عـلى خـروج البـول ولا على خروج المنيّ بعد كونه جنباً.

الرابع: لو فرضنا أن الحالة السابقة مجهولة وخرج منه بلل مردّد بـين البـول والمنيّ، ثم توضّأ، فهذه الصورة من قبيل الشبهة المصداقية للعلم الإجمالي، لأنّـه لو كان متطهّراً، فالعلم الإجمالي منجّز، ويجب الجمع بين الوضوء والغسل.

ولو كان محدثاً بالحدث الأصغر، كان العلم الإجمالي منجّزاً على كلّ تقـدير، واستصحاب الجامع هو استصحاب لحدث غير مؤثّر فيكفي الوضوء.

ولو كان محدثاً بالحدث الأكبر، لم يكن العلم الإجمالي منجّـزاً أصـلاً لتعلّقـه بحدث غير مؤثّر مطلقاً، سواء أكان بولاً أم منيّاً.

وحيث إنّه مردّد بين إحدى الصور السابقة فلابدّ من الاحتياط بالجمع بين الطهارتين؛ لعدم حصول البراءة اليقينية إلّا بالاحتياط.

الخامس: لو فرضنا تردّد نجاسة شيء بين كونها ذاتية وبين كونهـا عرضـية، كالصوف المردّد بين كونه صوف خنزير، أو صوف غـنم متـنجّس، فلـو غـسله يتردّد الأمر بين كونه قطعيّ الارتفاع وقطعـيّ البقـاء، فيرجـع إلى استـصحاب الجامع بين النجاستين للعلم بالجامع في زمان واحد.

(١٠١)

الأقوال في استصحاب الكلي من القسم الثالث

- الأقوال في الصورتين الأولى والثانية
  - ✓ عدم الجريان في الصورتين المتقدّمتين
  - ✓ التفصيل بين الصورتين المتقدّميتن
  - ✓ الجريان مطلقاً
- الأقوال في الصورة الثالثة
  - ✓ جريان الاستصحاب
  - ✓ الصورة الثالثة ليست من موارد استصحاب القسم الثالث
- الأقوال في استصحاب القسم الرابع من استصحاب الكلي
  - ✓ جريان الاستصحاب
  - ✓ عدم جريان الاستصحاب
  - ✓ التفصيل

وأمَّا الحالةُ الثانيةُ: من القسمِ الثاني فهي أن يكونَ الشكُّ في حدوثِ الفردِ المسبِّبِ للشكِّ في بقاءِ الكلّيِّ شكّاً بدوياً، ومثالُه: أن يُعلمَ بوجودِ الكلّيِّ ضمنَ فردٍ، ويُعلمَ بارتفاعِه تفصيلاً، ويُشكَّ في انحفاظِ وجودِ الكلّيِّ في ضمنِ فردٍ آخرَ يُحتملُ حدوثُه حين ارتفاع الفردِ الأوّلِ أو قبلَ ذلك . ويسمّى هذا في كلماتِهم بالقسمِ الثالثِ من استصحابِ الكلّيِّ.

وقد يُتخيَّلُ جريانُه على أساسِ تواجدِ أركانِه في العنوانِ الكلّيِّ وإن لم تكنْ متواجدةً في كلٍّ من الفردينِ بالخصوص.

ولكن يندفعُ هذا التخيّلُ بأنَّ العنوانَ الكلّيَّ وإن كان هو مصبَّ الاستصحابِ ولكن بما هو مرآةٌ للواقع، فلابدّ أن يكونَ متيقّنَ الحدوثِ مشكوكَ البقاءِ بما هو فانٍ في واقعهِ ومرآةٌ للوجودِ الخارجي، ومن الواضح أنَّه بما هو كذلك ليس جامعاً للأركان، إذ ليس هناك واقعٌ خارجيٌّ يمكنُ أن نشيرَ إليه بهذا العنوانِ الكلّيِّ ونقولَ بأنَّه متيقّنُ الحدوثِ مشكوكُ البقاءِ لنستصحبَه بتوسُّط العنوانِ الحاكي عنه وبمقدار حكايتِه، خلافاً للحالةِ السابقةِ التي كانت تشتملُ على واقعٍ من هذا القبيل.

الشرح

تقدّم أن الشكّ في بقاء الكلّي الذي يكون مسبّباً عن حدوث الفرد، تارة: يكون الشكّ في حدوث الفرد مقروناً بالعلم الإجمالي، وهو القسم الثاني من استصحاب الكلّي الذي تقدّم الكلام عنه، وأخرى: يكون الشكّ في الفرد شكّاً بدوياً، من قبيل علمنا بدخول زيد إلى المسجد وعلمنا بخروجه من المسجد، وشككنا شكّاً بدويّاً في دخول عمرو مقارناً لخروج زيد أو قبل خروجه، على نحو لم يخلُ المسجد من إنسان، وهذا هو القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

صور استصحاب الكلي من القسم الثالث

يمكن تقسيم استصحاب الكلّي من القسم الثالث إلى ثلاث صور:

الصورة الأولى: إذا كان الشكّ في بقاء الكلّي لأجل احتمال معيّة فرد مع الفرد المعلوم الارتفاع، من قبيل ما لو علمنا بدخول زيد إلى المسجد، واحتملنا مصاحبة عمرو معه في وقت دخوله إلى المسجد، ثم علمنا تفصيلاً بخروج زيد من المسجد، فهل يستصحب بقاء كلّي الإنسان في المسجد فيما إذا فرض ترتّب أثر شرعي على هذا الاستصحاب؟

الصورة الثانية: عين الصورة الأولى، لكن إذا علمنا بخروج زيد من المسجد احتملنا دخول عمرو إلى مسجد عند خروج زيد، فهل يستصحب بقاء كلّي الإنسان في المسجد، فيما إذا فرض ترتّب أثر شرعيّ على هذا الاستصحاب؟

الصورة الثالثة: إذا كان الشكّ في بقاء الكلّي لأجل احتمال حدوث مرتبة من مراتب وجودها بعد العلم بارتفاع مرتبة أخرى، كما إذا علمنا بارتفاع السواد الشديد واحتملنا حدوث مرتبة ضعيفة، أو ارتفاع السواد بعامّة مراتبه، فهل يمكن استصحاب بقاء كلّي السواد؟

ولا يخفى أن السيد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ تعرض للصورتين الأولى والثانية ولم يتعرّض للصورة الثالثة[١].

رأي السيد الشهيد في استصحاب الكلّي من القسم الثالث

ذهب السيد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ إلى عدم جريان الاستصحاب مطلقاً - أي في الصورتين الأولى والثانية- لعدم توفّر أركان الاستصحاب، سواء في الفرد أو في الكلّي، أما عدم توفّر أركان الاستصحاب في الفرد فواضح؛ لأنّ زيداً علم بخروجه، فلا يوجد شكّ في بقائه ليستصحب، وأما عمرو فهو لا يقين بدخوله، فيكون الشكّ فيه شكّاً في الحدوث.

أما الاستصحاب في الكلّي، فقد يقال: بإمكان جريان الاستصحاب فيه؛ لليقين بالحدوث والشكّ في البقاء، فاليقين بالحدوث متوفّر، لعلمنا تفصيلاً بدخول زيد إلى المسجد، وأما الشكّ في البقاء فهو لاحتمال دخول عمرو حين دخول زيد أو قبل دخوله إلى المسجد، فيكون كلّي الإنسان معلوم الحدوث مشكوك البقاء، فيستصحب؟

إلّا أن السيد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ يقول: الصحيح عدم جريان الاستصحاب في المقام؛ لاختلال الركن الثالث من أركان منجّزية العلم الإجمالي وهو وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة، لأنّ كلّي الإنسان على فرض بقائه يكون وجوده مغايراً لوجوده حدوثاً، لأنّ وجود الكلّي بوجود الفرد، وعلى فرض وجود الفرد فعلاً فإنّ وجود كلّي الإنسان المتيقّن الحدوث سابقاً هو وجوده ضمن زيد، وهو معلوم الارتفاع، لعلمنا بخروج زيد من المسجد، والكلّي المشكوك بقاؤه هو وجود الإنسان ضمن عمرو، فيكون متعلّق الحدوث مغايراً لمتعلّق الشكّ، فيختلّ الركن الثالث وهو وحدة متعلّق الحادث والمشكوك.

---

(١) سنذكر أقوال العلماء في الصور الثلاث في التعليق على النصّ.

بعبارة أخرى: إن المراد من الكلّي هو ذات الطبيعي الذي يتكثّر مع تكثّر الأفراد، فليس الطبيعي موجوداً شخصياً قائماً بجميع الأفراد، بل هو أمر واحد نوعيّ يتكثّر مع تكثّر الأفراد، فنسبة الطبيعي إلى الأفراد كنسبة الآباء إلى الأولاد -كما تقدّم- وعلى هذا فالمتيقّن هو الطبيعي الموجود في ضمن الفرد الأوّل، والمحكوم بالبقاء هو الطبيعي الموجود في ضمن الفرد الثاني، فيلزم أن القضية المشكوكة غير القضية المتيقّنة

إن قلت: مبنى المصنّف جريان الاستصحاب في العنوان، وفي المقام نجد أن عنوان الإنسان واحد وإن اختلفت أفراده، ولو فرض عدم جريان الاستصحاب في المقام فما الفرق بينه وبين جريان استصحاب الكلّي من القسم الثاني؟

الجواب: يجري الاستصحاب في العنوان بما هو كاشف عن الخارج.

توضيحه: أن العنوان الكلّي وإن كان مصبّاً للاستصحاب، لكنه كذلك لا بما هو عنوان وصورة ذهنية، بل بما هو كاشف ومرآة للواقع الخارجي، فلابدّ أن يكون متيقّن الحدوث مشكوك البقاء بما هو كاشف عن الوجود الخارجي، وفي المقام لايكون الكلّي بما هو مرآة إلى الخارج جامعاً للأركان؛ لعدم وجود واقع خارجي يمكن أن يشار إليه ويقال أنه متيقّن الحدوث مشكوك البقاء ليستصحب، فيكون وجود كلّي الإنسان في المسجد مغايراً لوجود ه حدوثاً، فلا يصحّ الاستصحاب، لأنّ الوجود المتيقّن للكلّي قد علم بارتفاعه والمشكوك هو وجود كلّي آخر غير الوجود الأول، لأنّ وجود الكلّي يتعدّد بتعدّد أفراده، فالشكّ في الحقيقة ليس شكّاً في بقاء ما هو متيقّن، بل في الحدوث، ومثله لا يكون مجرى للاستصحاب، كما هو واضح، بخلاف القسم الثاني من استصحاب الكلي، فإنّ الكلّي فيه معلوم تحقّقه- بين زيد أو عمرو- ومشكوك البقاء؛ لما تقدّم من أن دخول كلّي الإنسان إلى المسجد متيقّن الحدوث، والشكّ في كون الكلّي ضمن زيد أو عمرو، فما هو مشكوك البقاء هو نفس كلّي الإنسان

المعلوم سابقاً وليس كلّياً آخر متحقّقاً ضمن فرد آخر كما هو الحال في القسم الثالث، الذي يكون الكلّي المعلوم الحدوث مغايراً للكلّي المشكوك البقاء، وعليه فلا يجري فيه الاستصحاب؛ لاختلال الركن الثالث، وهو أن يكون متعلّق الشكّ عين متعلّق اليقين.

ومن هنا تتّضح الضابطة في جريان الاستصحاب في الكلّي، وحاصل هذه الضابطة هي أن استصحاب الكلّي الذي يكون الشكّ في البقاء ناشئاً من حدوث الفرد يكون تابعاً إلى وجود العلم الإجمالي وعدمه، فإن وجد العلم الإجمالي فالاستصحاب يجري، أما إذا لم يوجد علم إجمالي أو انحلّ إلى علم تفصيلي، فلا يجري الاستصحاب، وهذه هي ضابطة الاستصحاب في مختلف أقسام استصحاب الكلّي، ففي القسم الثالث من استصحاب الكلّي نجد أن العلم الإجمالي منحلّ إلى علم تفصيلي بخروج زيد من المسجد، أما عمرو فالشكّ في كونه في المسجد هو شكّ بدويّ.

تعليق على النص

• قوله ﴿قدس سره﴾: «**ويسمّى في كلماتهم بالقسم الثالث من استصحاب الكلّي**».

تقدّم أن للقسم الثالث من استصحاب الكلّي صوراً ثلاثاً، وفيما يلي أقوال الأعلام في إمكانية الاستصحاب وعدمه في هذه الصور:

١. الأقوال في الصورتين الأولى والثانية

القول الأوّل: عدم الجريان فيهما

ذهب المشهور إلى عدم جريان الاستصحاب في الصورتين المتقدّمتين، وإليك بعض كلماتهم:

المحقّق الخراساني ﴿قدس سره﴾ قال: «إذا كان الشكّ في بقائه، من جهة الشكّ في قيام خاصّ آخر في مقام ذاك الخاصّ الذي كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه،

ففي استصحابه إشكال، أظهره عدم جريانه، فإنّ وجود الطبيعي وإن كان بوجود فرده، إلَّا أن وجوده في ضمن المتعدّد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له، بل متعدّد حسب تعدّدها. فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها، لقطع بارتفاع وجوده، وإن شكّ في وجود فرد آخر مقارن لوجود ذاك الفرد، أو لارتفاعه بنفسه أو بملاكه، كما إذا شكّ في الاستحباب بعد القطع بارتفاع الايجاب بملاك مقارن أو حادث»[1].

المحقّق الأصفهاني ﰊ قال: «إن وجود الواحد النوعي وجود بالعرض، ولابدّ من انتهائه إلى ما بالذات، وليس هو إلَّا الفرد المقطوع به، فما هو موجود بالعرض، ويتبع ما هو موجود بالذات يقيناً، قد ارتفع يقيناً، ووجود آخر بالعرض لموجود آخر بالذات مشكوك الحدوث من الأوّل وليس للواحد النوعي وجود بالذات، ولا وجود بنحو الوحدة بالعرض – مع تعدّد ما بالذات – إلَّا على أصالة الماهية أو وجود الكلّي وبوجود واحد عددي، يكون بوحدته معروضاً لتعيّنات متباينة كما حكاه الشيخ الرئيس عن بعض»[2] ولا يخفى المراد من حكاية الشيخ الرئيس عن البعض هو الرجل الهمداني، كما سيأتي بيانه لاحقاً.

المحقّق العراقي ﰊ قال: «فإن الطبيعي وإن كان موجوداً في الخارج بعين وجود فرده لا بوجود آخر ممتاز عن وجود فرده ولكن بعد ما يغاير وجوده في الخارج في ضمن كلّ فرد وجوده في ضمن الفرد الآخر وكان بقاؤه أيضاً كحدوثه تابع بقاء الفرد وحدوثه بلحاظ أن بقاء الشيء هو عين حدوثه حدّاً في كونه من تبعات الخصوصية الفردية حدوثاً وبقاء، فلا محالة يكون العلم بانعدام الفرد ملازماً مع العلم بارتفاع وجود الطبيعي الذي حدث في ضمنه؛

(١) كفاية الأصول: ص٤٠٧.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٣، ص١٧٧.

لاستحالة بقائه بحدّه بحدوث فرد آخر منه، لأنّ ما حدث في ضمن فرد آخر إنما هو وجود آخر للكلّي غير ما علم بحدوثه في ضمن الفرد السابق، وحينئذ فاحتمال وجود فرد آخر للكلّي وإن كان احتمالاً لوجود الكلّي في الخارج في الزمان اللاحق ولكن الوجود المشكوك لا يكون بقاء للوجود المعلوم سابقاً، لأنّه مما علم بارتفاعه بارتفاع الفرد المعلوم، فلا يكون الشكّ في الوجود المشكوك شكّاً في بقاء ما علم بحدوثه حدّاً حتى يجرى فيه الاستصحاب، وبذلك يتّضح الفرق بين هذا القسم من الكلّي وبين القسم السابق، فإنّ في القسم السابق يكون نفس الكلّي والقدر المشترك بين الفردين بوجوده المتحقّق في ضمن أحد الفردين مشكوك البقاء والارتفاع في الزمان المتأخّر من جهة احتمال كون الحادث هو الفرد الباقي، ففيه يكون وجود الكلّي بحدّه مركزاً لليقين والشكّ، بخلاف هذا القسم فإنّ الشكّ فيه لم يتعلّق بعين ما تعلّق به اليقين السابق، وانما هو متعلّق بوجود آخر للكلّي غير ما علم بحدوثه، فلذلك لا يجرى فيه الاستصحاب»[1].

المحقّق النائيني قدس سره قال: «إن العلم بوجود الفرد الخاصّ في الخارج إنما يلازم العلم بوجود حصّة من الكلّي في ضمن الفرد الخاصّ لا أنه يلازم العلم بوجود الكلّي بما هو هو، بل للفرد الخاصّ دخل في وجود الحصّة حدوثاً وبقاء، والحصّة من الكلّي الموجودة في ضمن الفرد الخاصّ تغاير الحصّة الموجودة في ضمن فرد آخر، ولذا قيل: إن نسبة الكلّي إلى الأفراد نسبة الآباء المتعدّدة إلى الأبناء المتعدّدة، فلكلّ فرد حصّة تغاير حصّة الآخر، والحصّة التي تعلّق بها اليقين سابقاً إنما هي الحصّة التي كانت في ضمن الفرد الذي علم بحدوثه وارتفاعه، ويلزمه العلم بارتفاع الحصّة التي تخصّه أيضاً، ولا علم بحدوث

(١) نهاية الأفكار: ج٤، ص١٣٤.

حصّة أخرى في ضمن فرد آخر، فأين المتيقّن الذي يشكّ في بقائه ليستصحب؟

وقياس المقام بالقسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي في غير محلّه؛ بداهة أنه في القسم الثاني يشكّ في بقاء نفس الحصّة من الكلّي التي علم بحدوثها في ضمن الفرد المردّد؛ لاحتمال أن يكون الحادث هو الفرد الباقي فتبقى الحصّة بعينها ببقائه، وأين هذا من العلم بارتفاع الحصّة المتيقّن حدوثها والشكّ في حدوث حصّة أخرى؟ كما في القسم الثالث، فما بينهما أبعد مما بين المغرب والمشرق»[1].

القول الثاني التفصيل بين الصورتين المتقدّمتين

وهذا القول ذهب إليه الشيخ الأنصاري قدس سره، حيث قال بإمكان جريان الاستصحاب في الصورة الأولى دون الصورة الثانية، وهذا ما ذكره بقوله: «وفي جريان استصحاب الكلّي في كلا القسمين [أي الصورتين الأولى والثانية] نظراً إلى تيقّنه سابقاً وعدم العلم بارتفاعه، وإن علم بارتفاع بعض وجوداته وشكّ في حدوث ما عداه، لأنّ ذلك مانع من إجراء الاستصحاب في الأفراد دون الكلي، كما تقدّم نظيره في القسم الثاني . أو عدم جريانه فيهما، لأنّ بقاء الكلّي في الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجي المتيقّن سابقاً، وهو معلوم العدم، وهذا هو الفارق بين ما نحن فيه والقسم الثاني، حيث إن الباقي في الآن اللاحق بالاستصحاب هو عين الوجود المتيقّن سابقاً، أو التفصيل بين القسمين، فيجري في الأوّل، لاحتمال كون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً، فيتردّد الكلّي المعلوم سابقاً بين أن يكون وجوده الخارجي على نحو لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه، وأن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فالشكّ حقيقة إنما هو في مقدار استعداد ذلك الكلّي، واستصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استعداد الكلّي. وجوه، أقواها الأخير»[2].

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٤٢٤.

(٢) فرائد الأصول: ج٣، ص١٩٦.

القول الثالث: الجريان مطلقاً

وهو ما ذهب إليه بعض الأعلام، كالشيخ **عبد الكريم الحائري** قدّس سرّه، حيث قال: «لو جعلت الطبيعة باعتبار صرف الوجود مع قطع النظر عن خصوصياته الشخصية موضوعاً للحكم كما أوضحنا ذلك في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فلا إشكال في أن هذا المعنى لا يرتفع إلّا بانعدام تمام الوجودات الخاصّة في زمن من الأزمنة اللاحقة؛ لأنّه في مقابل العدم المطلق، ولا يصدق هذا العدم إلّا بعد انعدام الوجودات، وحينئذ لو شكّ في وجود الفرد الآخر مع ذلك الموجود المتيقّن واحتمل بقاؤه بعد ارتفاع الفرد المعلوم، فمورد استصحاب الجامع بملاحظة صرف الوجود متحقّق من دون اختلال أحد ركنيه، فإنّ اليقين بصرف وجود الطبيعة غير قابل للإنكار وكذلك الشكّ في بقاء هذا المعنى؛ لأنّ لازم الشكّ في كون فرد في الآن اللاحق الشكّ في تحقّق صرف الوجود فيه، وهو على تقدير تحقّقه في نفس الأمر بقاء لاحدوث؛ لأنّ هذا المعنى من الوجود في مقابل العدم المطلق، فحدوثه فيما إذا كان مسبوقاً بالعدم المطلق والمفروض أنه ليس كذلك، فعلى تقدير تحقّقه بقاء فالشكّ فيه شكّ في البقاء... مما ذكرنا يظهر حال القسم الآخر وهو ما لو شكّ في وجود فرد آخر مقارناً لارتفاع الموجود من دون تفاوت أصلاً»[1].

أجاب المحقّق الإصفهاني مقالة الشيخ الحائري بأن الوجود المضاف إلى شيءٍ بديلٌ لعدمه وطاردٌ له، بحسب ما أخذ في متعلّقه من القيود. فالذي ينقض العدم المطلق هو مفهوم ليس له مطابق في الخارج «وأوّل الوجودات ناقض للعدم البديل له والقائم مقامه. وما يرى من أن عدم مثله يوجب بقاء العدم كلّية – على حاله – ليس من جهة كونه ناقضاً للعدم المطلق، بل لأنّ عدم

---

(١) درر الفوائد: ج٢، ص٥٣٧.

أوّل الوجودات يلازم عدم ثـاني الوجـودات وثالثهـا إلى الآخـر، ولا بـشرطية وجود شيء - بلحاظ تعيّناته - ليست إلّا بلحاظ عنوان الوجود المفروض فانياً في مطابقه، مضافاً إلى طبيعة غـير ملحوظـة بتعيّناتهـا الواقعيـة؛ حيـث إنّ مثلـه يصدق على كلّ هويةٍ من هويات تلك الماهيـة، فلـذا يـسري الحكـم، ويوجـب خروجها من حدّ الفرض والتقدير إلى حدّ الفعلية والتحقيق، وهو معنى ملاحظـة الوجود بنحو السعة، لا أن لهذا المفهوم مطابقاً واحداً في الخـارج، حتـى يكـون الشكّ في بقائه بعد اليقين بوجود مضاف إلى ماهية متعيّنة بأحد التعيّنات»[1].

وممن ذهب إلى ذلك أيضاً الرجل الهمداني بتقريب: أن استـصحاب صرف الوجود بالمعنى المصطلح عليه، وهو الموجود بنحو لا يشذّ عنه وجـود، بمعنـى أن نلاحظ الموجودات على نحو الوحـدة في الكثـرة، ومـن الواضـح أن صرف وجود الشيء لا يتثنّى ولا يتكثّر . وهـذا المفهـوم - بنـاء عـلى أصـالة الوجـود وبساطته، وأن الكثرة الماهوية اعتباريـة عرضـية - لـه مطـابق في الخـارج، لأنّ حقيقة الوجود بناء على هذا المبنى واحدة لا ثاني لها، وعليـه فأنحـاء وجـودات الكلّي بملاحظة التعيّنات واحدة، لأنّ التعيّنات اعتبارية، وعدم كون الـشكّ في البقاء إنما بلحاظ تغيّر الوجود المتيقّن، مـع الوجـود المـشكوك، ومـع وحـدتهما وعدم تعدّدهما، لا يبقى مانع عن الشكّ في البقاء، فيجري الاستصحاب.

والجواب عليـه: إن حقيقـة الوجـود، وإن كانـت واحـدة، لكنهـا واحـدة بلحاظ تمام الوجودات، وقطع النظر عن الكثـرات؛ لكونهـا ماهويـة اعتباريـة، «وبملاحظة أن غير حقيقة الوجود لا يعقل تخلّله في حقيقة الوجود، حتى تعدّد حقيقة الوجود . وصرف الوجـود - بهـذا المعنـى - لا مطـابق لـه، إلّا وجـود الباري عزّ اسمه، وفيضه المقدّس المنبسط عـلى مـا سـواه، وأمـا صرف حقيقـة

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٣، ص١٧٨.

الوجوب أو الندب، أو صرف حقيقة الماء أو النار، فلا مطابق له خارجاً حتى يكون الكلّ طبيعة من الطبائع - مضافاً إلى وحدتها الماهوية وصرافتها في الماهية- وحدة وصرافة في الوجود، فتدبّره فإنه حقيق به»[1].

٢. الأقوال في الصورة الثالثة من استصحاب الكلي من القسم الثالث

حاصل هذه الصورة هو ما لو كان الشكّ في بقاء الكلّي لأجل احتمال حدوث مرتبة من مراتب وجودها بعد العلم بارتفاع مرتبة أخرى، كما إذا علمنا بارتفاع السواد الشديد واحتملنا حدوث مرتبة ضعيفة، أو ارتفاع السواد بعامّة مراتبه، وفيها قولان:

القول الأوّل: جريان الاستصحاب، ذهب إليه كلّ من المحقّق الإصفهاني والمحقّق العراقي والمحقّق النائيني قدّس الله أسرارهم، على الرغم من أنهم ذهبوا إلى عدم جريان الاستصحاب في الصورتين الأوليين، وإليك بعض كلماتهم:

المحقّق الإصفهاني قال: «لا يخفى عليك أن المستصحب - في ما له امتداد، واشتداد - نفس الكلّي المنطبق على المرتبة الشديدة والضعيفة، وليس من استصحاب الفرد، بتوهّم أن الوحدة مساوقة للتشخّص، لما مرّ منّا سابقاً أنّ المستصحب دائماً هو الوجود - في الوجوديات - والوجود عين التشخّص، إلّا أن الملاك في الكلّية والفردية إضافة الوجود إلى الطبيعي محضاً، أو الطبيعي المتعيّن - بتعيّن فردي - يمنع عن صدقه على كثيرين. وفي ما له الحركة والاشتداد في كلّ آن فرد من الطبيعة، والتبدّل بلحاظ الأفراد لا بلحاظ التشخّص الوجودي، غاية الأمر أنه في الحركة في الجوهر من مراتب استكمالاته يتبادل الصور النوعية من المنوية والدموية والعقلية وغيرها. وفي الحركة في الكيف مثلاً، يتبادل المراتب، والمفروض - هنا - بقاء ذات الإرادة لا بمرتبتها

---

(١) المصدر السابق: ج٣، ص١٧٨.

القوية، فلا يشكّ إلَّا في بقاء الكلّي الذي ليس له تعيّن المرتبة القوية المتيقّنة»[1].

وقال **المحقّق العراقي**: «ما كان الشكّ في البقاء لأجل احتمال بقاء مرتبة من المستصحب بعد اليقين بارتفاعه بمرتبة أخرى، كالسواد الشديد الذي علم بورود الماء عليه فشكّ في زواله بالمرّة أو بقائه بمرتبة أخرى دونه، فقد عرفت كونه على وجهين من حيث إن المرتبة التي تحتمل بقاءها تارة تكون في الضعف بمثابة يحسبها العرف مباينة مع الموجود السابق، وأخرى بمثابة تعدّ كونها عرفاً من مراتبه.

أمّا الوجه الأوّل: فجريان الاستصحاب فيه مبني على كفاية وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة بالمداقّة العقلية في جريان الاستصحاب، وإلَّا فعلى ما سيأتي من عدم كفاية ذلك واعتبار وحدتها بالأنظار العرفية، فلا يجري فيه الاستصحاب.

وأما الوجه الثاني: فيجري فيه الاستصحاب بلا كلام لاجتماع أركانه فيه من اليقين بالوجود والشكّ في البقاء واتّحاد القضيتين بالمداقّة العقلية والأنظار العرفية، حيث إنه بعد عدم اقتضاء تبادل الحدود اختلافاً في ذات المحدود، كان الموجود السابق بذاته وهويته محفوظاً في جميع المراتب المتبادلة شدةً وضعفاً، لأنّ التبادل إنّما كان ممحّضاً في خصوص الحدود الموجبة لتشخّص المرتبة وتميّزها عمّا عداه، لا في ذات المحدود المحفوظ في جميع المراتب. فإذا احتمل بقاء المستصحب ولو بمرتبة ضعيفة، فلا جرم يجري فيه الاستصحاب الكلّي؛ لصدق البقاء في مثله على كلّ من النظر الدقّي والعرفي، بل إن تأمّلت ترى اندراج مثل الفرض في القسم الأوّل من أقسام استصحاب الكلّي الجاري فيه استصحاب كلّ من الشخص والكلّي، لانحفاظ الموجود الأوّل بهويّته وشخصيّته في جميع المراتب المتبادلة وعدم كون الحدودات المختلفة إلَّا من الحدودات العارضة على الفرد فارغاً عن فرديته للطبيعي، لا من الحدودات

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٣، ص١٨١.

المقوّمة لفردية الفرد»[١].

وقال **المحقّق النائيني**: «أما الوجه الثالث: وهو ما إذا احتمل تبدّل الفرد المتيقّن حدوثاً وارتفاعاً إلى فرد آخر وكان محتمل الحدوث من مراتب متيقّن الحدوث، فالأقوى: جريان الاستصحاب فيه، وهذا إنما يكون إذا كان الحادث المتيقّن ذا مراتب متعدّدة تختلف شدّةً وضعفاً، كالكيفيات النفسية والخارجية، فإنّ الظنّ والشكّ بل العلم ذو مراتب، وكذا السواد والبياض ونحو ذلك من الألوان الخارجية، فإذا كان الحادث مرتبة خاصّة من السواد كالشديد، ثمّ زالت تلك المرتبة ولكن احتمل أن تكون قد خلفتها مرتبة أخرى من السواد، فلا مانع من جريان استصحاب الكلّي والقدر المشترك بين المرتبة المتيقّنة الحدوث والارتفاع والمرتبة المشكوكة الحدوث، فإنّ تبادل المراتب لا يوجب اختلاف الوجود والماهية، لانحفاظ الوحدة النوعية ماهيةً ووجوداً في جميع المراتب، والتبادل إنما يكون في الحدّ الذي يوجب تشخّص المرتبة وتميّزها عمّا عداها، وإلّا فالمرتبة القوية واجدة للمرتبة الضعيفة مسلوبة الحدّ والتشخّص، فإذا علم بتبدّل المرتبة الشديدة إلى المرتبة الضعيفة فيكون المتيقّن بهويّته وحقيقته محفوظاً، غايته أنه سلب عنه حدّ وتلبّس بحدّ آخر، هذا إذا علم بالتبدّل . وأما إذا احتمل التبدّل إلى مرتبة أخرى بعد العلم بزوال المرتبة السابقة، فيحتمل بقاء المتيقّن بهويّته وحقيقته، فيجري فيه الاستصحاب، لاتّحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقّنة عقلاً وعرفاً، لانحفاظ وجود الكلّي في جميع المراتب حقيقة، لأنّ نحو وجود السواد في السواد الشديد وفي السواد الضعيف واحد لا يختلف»[٢].

القول الثاني: هذه الصورة ليست من استصحاب القسم الثالث، وإنّما هي

---

(١) نهاية الأفكار: ج٤، ص١٣٦.

(٢) فوائد الأصول: ج٤، ص٤٢٤.

من موارد استصحاب القسم الأول، وعليه فيكون الاستثناء لهذه الصورة من الاستثناء المنقطع. ذهب إليه السيد الخميني والسيد الخوئي.

قال السيد الخميني: «وأما احتمال تبدّل مرتبة من العرض الذي فيه عرض عريض ونقص وكمال بمرتبة أخرى فهو ليس من القسم الثالث رأساً، لأنّ شخصية الفرد وهويّته باقية في جميع المراتب عقلاً وعرفاً. فالحمرة الشديدة إذا صارت ضعيفة، ليس تبدّله من الكمال إلى النقص تبدّل فرد بفرد آخر، أما عقلاً فواضح عند أهله، وأما عرفاً فلأنّ المراتب عندهم في أمثالها من قبيل الحالات والشؤون للشيء، فشدّة الحمرة وضعفها من حالات نفس الحمرة مع بقائها ذاتاً وتشخّصاً، فالاستصحاب في مثلها من القسم الأوّل لا الثالث»[1].

وقال السيد الخوئي: «إن جريان الاستصحاب في مثل الأمثلة المذكورة وإن كان مما لا إشكال فيه، إلَّا أنه لا يصحّ عدّه من القسم الثالث من استصحاب الكلّي، فإنه بعد كون الفرد اللاحق هو الفرد السابق بنظر العرف وكون الشدّة والضعف من الحالات، يكون الاستصحاب من الاستصحاب الجاري في الفرد، أو القسم الأوّل من استصحاب الكلّي إذا كان الأثر له لا لخصوصية الفرد»[2].

القسم الرابع من استصحاب الكلي

لا يخفى أن السيد الخوئي قدس سره أضاف قسما رابعاً من استصحاب الكلي، وحكم بجريان الاستصحاب فيه، وقد مثّل لهذا القسم بمثالين:

المثال الأول مثال عرفي وهو: ما إذا علمنا بدخول زيد في الدار ثم علمنا بوجود متكلّم فيها ولا ندري أنه زيد أم غيره. وعلى هذا، فإذا علمنا بخروج زيد عن الدار فبطبيعة الحال نشكّ في بقاء المتكلّم فيه، لأنه إن كان زيداً فلم يبق

---

(١) الرسائل: ج١، ص١٣٣.

(٢) مصباح الأصول: ج٣، ص١١٦.

فيها، وإن كان غيره فهو باقٍ، وهذا التردّد منشأ للشكّ في بقائه فيها، وحينئذ لا مانع من استصحاب بقائه فيها وترتّب أثره عليه.

وهذا غير داخل في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، لأن في هذا القسم يعلم بوجود جامع مردّد بين فردين أحدهما قصير العمر والآخر طويل العمر، وأما في المقام فهنا علمان، علم بوجود الفرد بالعنوان التفصيلي، وعلم بالعنوان الانتزاعي الجامعي وهو عنوان المتكلّم، ولا يوجد مثل ذلك في سائر الأقسام كما هو واضح، وهذا ما ذكره بقوله: «القسم الرابع: ما إذا علمنا بوجود فرد معيَّن وعلمنا بارتفاع هذا الفرد، ولكن علمنا بوجود فرد معنون بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذي علمنا ارتفاعه، ويحتمل انطباقه على فرد آخر، فلو كان العنوان المذكور منطبقاً على الفرد المرتفع، فقد ارتفع الكلّي، وإن كان منطبقاً على غيره فالكلّي باق. وامتياز هذا القسم عن القسم الأوّل ظاهر»[١].

والمثال الثاني فرع فقهي، وهو ما إذا علم المكلّف بجنابته يوم الأربعاء واغتسل منها ثم رأى يوم الخميس منيّاً في ثوبه، وشكّ في أنه أثر الجنابة السابقة أو أثر جنابة جديدة، وهذا المثال خارج عن القسم الثالث بنفس الملاك، وكذلك خارج عن سائر الأقسام كما هو واضح.

وفي هذا المثال لا مانع من استصحاب بقاء الجنابة المردّدة بين فردين أحدهما مقطوع الارتفاع والآخر مشكوك الحدوث، وهذا التردّد منشأ للشكّ في بقاء الجامع وهو الجنابة المجملة، ولكن هذا الاستصحاب محكوم بالاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب عدم حدوث جنابة أخرى له، لأن المكلّف إذا علم بالجنابة واغتسل منها ثم شكّ في جنابة أخرى، كان مقتضى الاستصحاب عدم حدوثها، هذا من ناحية.

---

(١) المصدر السابق: ج٣، ص١٠٣.

ومن ناحية أخرى: إن استصحاب بقاء الجنابة الجامعة لا يجري في المقام، لأنها مردّدة بين فرد مقطوع الارتفاع وفرد مشكوك الحدوث، أما بالنسبة للفرد الأول فلا أثر لهذا الاستصحاب، وأما بالنسبة إلى الفرد الثاني فهو لا يثبت هذا الفرد إلا على القول بالأصل المثبت.

والفرق بين هذا القسم وبين القسم الأوّل واضح.

أما الفرق بينه وبين القسم الثاني فهو أن الفرد في القسم الثاني لا يوجد شكّ في بقاء ما حدث؛ لأنّ أحد الفردين المحتملين مشكوك الحدوث من الابتداء، والآخر مقطوع الارتفاع، وهذا بخلاف القسم الرابع، فإنّ ما علمنا بحدوثه محتمل البقاء، ولا يوجد علم بارتفاعه، لأنّه يحتمل انطباق عنوان آخر عليه.

أما الفرق بينه وبين القسم الثالث - بعد اشتراكهما في احتمال تقارن فرد آخر مع هذا الفرد المعيّن الذي علمنا ارتفاعه- أنه لا يوجد في القسم الثالث علمان وإنّما الموجود علم واحد متعلّق بوجود فرد معيّن، غاية الأمر نحتمل قيام فرد آخر مع حدوثه أو مع ارتفاعه، بخلاف القسم الرابع، فإنّ فيه علمين: علم بوجود فرد معيّن، وعلم بوجود ما يحتمل انطباقه على هذا الفرد وعلى غيره.

الأقوال في استصحاب القسم الرابع من استصحاب الكلي

يوجد في المقام ثلاثة أقوال أحدها يذهب إلى جريان الاستصحاب في هذا القسم، والآخر يرى عدم جريان هذا الاستصحاب، وثالث يفصّل بين صورتين منه، وإليك خلاصة هذه الأقوال:

القول الأوّل: جريان الاستصحاب في القسم الرابع

ومن ذهب إلى هذا القول السيد الخوئي قُدِّسَ سِرُّهُ، كما تقدّم آنفاً.

القول الثاني: عدم جريان الاستصحاب في القسم الرابع

ذهب جمع من الفقهاء إلى عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم، كصاحب

الجواهر والسيد اليزدي والسيد الحكيم والسيد الخميني قدّست أسرارهم، فحكموا بعدم وجوب الغسل عليه، كما في المثال المتقدّم، وفيما يلي بعض كلماتهم:

صاحب الجواهر قدس سره قال: «أن يراد بكلام الأصحاب ما هو المتعارف الوقوع الكثير الدوران في غالب أفراد الناس، وهو أنهم يجدون المنيّ في الثوب المختصّ ويعلمون أنه منهم لكن لم يعلموه أنه من جنابة سابقة قد اغتسل عنها أو لاحقة متجدّدة، فإنه حينئذ بمجرّد ذلك أوجبوا الاغتسال، ويكون المدار على نفي احتمال كونه من غيره، كما لعلّه تشعر به بعض كلمات بعضهم.

لا يقال: إن ذكر ذلك أيضاً قليل الفائدة كالوجه الأول، لأنّه من المعلوم أنه إذا علم كون المنيّ منه يجب عليه الاغتسال، لأنا نقول: إنه اشتباه، لأنّ العلم بكون المنيّ منه أعمّ من وجوب الاغتسال، إذ قد يكون من جنابة قد اغتسل عنها ولا ينقض اليقين إلّا بيقين مثله»[1].

وقال السيد اليزدي قدس سره: «إذا رأى في ثوبه منيّاً وعلم أنه منه ولم يغتسل بعده، وجب عليه الغسل وقضاء ما تيقّن من الصلوات التي صلّاها بعد خروجه، وأمّا الصلوات التي يحتمل سبق الخروج عليها فلا يجب قضاؤها، وإذا شكّ في أن هذا المنيّ منه أو من غيره لا يجب عليه الغسل، وإن كان أحوط، خصوصاً إذا كان الثوب مختصّاً به، وإذا علم أنه منه ولكن لم يعلم أنه من جنابة سابقة اغتسل منها أو جنابة أخرى لم يغتسل لها لا يجب عليه الغسل أيضاً لكنه أحوط»[2].

وقال السيد الحكيم قدس سره: «إذا علم أنه منه ولكن لم يعلم أنه من جنابة سابقة اغتسل منها أو جنابة أخرى لم يغتسل لها، لا يجب عليه الغسل أيضاً، لكنه أحوط»[3].

---

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام: ج٣، ص١٨.

(٢) العروة الوثقى: ج١، ص٥٠١.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ج٣، ص٢٥.

وقال السيد الخميني قدس سره: «لو رأى في ثوبه منيّاً وعلم أنـه منـه ولم يغتـسل بعده، يجب عليه قضاء الصلوات التي صلّاها بعده، وأمّا التي يحتمـل وقوعهـا قبله فلا يجب قضاؤها، ولو علم أنه منه ولم يعلم أنه مـن جنابـة سـابقة اغتـسل منها أو جنابة أخرى لم يغتسل منها فالظاهر عدم وجوب الغسل عليه وإن كـان أحوط»[١].

القول الثالث: التفصيل

ذهب المحقّق الهمداني قدس سره إلى التفـصيل بـين مـا إذا علـم بوجـود فـردين وشكّ في تعاقبهما وعدمه، وبين ما إذا لم يعلم بـه، وإنّـما علـم بوجـود عنـوانين يحتمل انطباقهما على فردين أو على فرد واحد، فيجـري الاسـتـصحاب في الأوّل دون الثاني، وهذا ما ذكره بقوله: «ولو رأى بثوبه منيّاً وعلم أنـه منـه ولم يحتمـل كونه من الجنابة التي اغتسل منها لكـن شـكّ في حدوثـه قبـل الغـسل أو بعـده وجب عليه الغسل لما يصلّي فيما بعد، وأمّا ما صلّاها فقد مضت ولا إعادة عليه لقاعدة الصحّة. وأما وجوب الغسل عليه لما يصلّي فلقاعدة الاشتغال القاضـية بوجـوب تحـصيل القطـع بالطهـارة التـي هـي شرط في الـصلاة ولا يتمـشّى استصحاب الطهارة المتيقّنة الحاصلة بالغـسل لمعارضـته باسـتـصحاب الحـدث المتيقّن عند خروج المني الموجود في الثوب وعدم العلم بكونـه مـؤثّراً في إثبـات التكليف لاحتمال حدوثه قبل الغسل غير ضـائر؛ لأنّ المنـاط في الاسـتـصحاب إحراز وجوده في هذا الحين سواء حدث التكليف به أو بسبب سابق، ولا شبهة في ثبوت الجنابة حال خروج هذا المني، ووقوع الغـسل عقيـب الجنابـة المعلـوم ثبوتها في هذا الحين غير معلوم»[٢].

---

(١) تحرير الوسيلة: ج١، ص٣٧.

(٢) مصباح الفقيه: ج١، ص٢٢٣.

خلاصة البحث في استصحاب الكلي

• **الجهة الأولى**: في أصل إجراء استصحاب الكلّي، فقد يعترض على استصحاب الكلّي تارة في باب الأحكام وأخرى في باب الموضوعات.

• الاعتراض على استصحاب الكلّي في باب الأحكام، هو لو بنينا على أن مفاد دليل الاستصحاب جعل حكم مماثل، فلا يمكن استصحابه.

• هذا الاعتراض يسجّل على مبنى الحكم المماثل ولا يرد على بقية المباني.

• الاعتراض على استصحاب الكلّي في باب الموضوعات بأن يقال: أن الأثر الشرعي مترتّب على أفراد الجامع وليس مترتّباً على الجامع بعنوانه، وعليه يكون استصحاب الجامع لغواً؛ لأنّ الكلّي لا يعقل أن يقع موضوعاً للأثر الشرعي.

• **النظريات المطروحة حول الكلّي ثلاث**:

الأولى: الكلّي له وجود وسيع في الخارج وهي نظرية الرجل الهمداني.

الثانية: الكلّي موجود بالخارج بعين وجود الفرد.

الثالثة: نظرية المحدثين التي تنكر وجود الكلّي في الخارج مطلقاً.

• يرد على استصحاب الكلّي في باب الموضوعات على النظرية الثالثة وهي التي تقول أن الكلّي لا يوجد في الخارج مطلقاً.

جواب السيد الشهيد على الاعتراض المذكور بأن الأدلّة الموجودة بين أيدينا إن رتّبت الأثر الشرعي على خصوص الجامع الكلي، ككلّي الحدث الذي يترتّب عليه حرمة مسّ المصحف، فنستصحب هذا الجامع والكلي.

• القسم الأوّل من استصحاب الكلّي له حالتان، الحالة الأولى: أن يكون الكلّي معلوماً تفصيلاً، كما إذا علم بوجود الكلّي ضمن فرد معيّن، ثم شكّ في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في بقاء ذلك الفرد، وفي هذه الحالة يستصحب الكلّي فيما إذا كان له أثر شرعي، لتمامية أركان الاستصحاب على جميع المباني المتقدّمة.

• الحالة الثانية: أن يكون الكلّي معلوماً إجمالاً ويشكّ في بقائه على كلا

التقديرين، فيستصحب بقاء الكلّي فيما إذا كان له أثر شرعي.

• القسم الثاني من استصحاب الكلي، كما إذا علمنا بوجود الكلّي ضمن فرد مردّد بين متيقّن الارتفاع، ومتيقّن البقاء، فالشكّ في بقاء الكلّي ناشئ من حدوث الفرد وهو الحدث الأكبر، ومن الواضح أن الحدث الأكبر هو فرد من الكلّي، وقد التزم بعض الأعلام بجريان الاستصحاب في هذا القسم لتمامية أركانه.

• أورد على إجراء الاستصحاب في هذا القسم من استصحاب الكلّي بعدة اعتراضات:

• الاعتراض الأوّل: عدم جريان الاستصحاب على مبنى العراقي؛ لعدم اليقين بالحدوث.

• مناقشته: أن الاعتراض المذكور مبنيٌّ على تفسير الكلّي بالحصّة، ولا يرد على مبنى المصنّف من أن الكلّي هو الواقع المرئي بالعنوان الإجمالي.

• الاعتراض الثاني: أنّ الشكّ فيه ليس شكّاً في البقاء، لأنّ الشكّ تعلّق بغير ما تعلّق به اليقين.

• مناقشته: أن الكلّي بوصف الكلية متيقّن الحدوث ومشكوك البقاء، فيتمّ فيه ركنا الاستصحاب .

• الاعتراض الثالث: إن كان الكلّي متحقّقاً ضمن الحدث الأصغر فهو معلوم الارتفاع، وإن كان الكلّي متحقّقاً ضمن الحدث الأكبر، فهو مقطوع البقاء على فرض حدوثه.

• مناقشته: بأنّا نستصحب الواقع المكشوف بعنوان من العناوين.

• الاعتراض الرابع: إن الشكّ في بقاء الكلّي مسبب عن الشكّ في حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاعه.

• مناقشته: أن الأصل السببي إنما يكون حاكماً على الأصل المسببي إذا كانت الملازمة بينهما شرعية، وفي المقام فإنّ وجود الكلّي وعدمه يترتّب على

وجود الفرد وعدمه عقلاً لا شرعاً.

• صور استصحاب الكلّي من القسم الثالث:

الصورة الأولى: إذا كان الشكّ في بقاء الكلّي لأجل احتمال معيّة فرد مع الفرد المعلوم الارتفاع.

الصورة الثانية: عين الصورة الأولى، لكن إذا علمنا بخروج زيد من المسجد احتملنا دخول عمرو إلى المسجد عند خروج زيد.

الصورة الثالثة: إذا كان الشكّ في بقاء الكلّي لأجل احتمال حدوث مرتبة من مراتب وجودها بعد العلم بارتفاع مرتبة أخرى.

• ذهب السيد الشهيد قدس سره إلى عدم جريان الاستصحاب مطلقاً؛ لعدم توافر أركان الاستصحاب، سواء في الفرد أو في الكلي.

(١٠٢)

الاستصحاب في الموضوعات المركبة

- حالات تركّب الموضوع
  - ✓ الموضوع عنوان الاقتران أو المجموع
  - ✓ الموضوع ذات الأجزاء
- النقطة الأولى: تحقيق الحال في جريان الاستصحاب في ذوات الأجزاء
- الاعتراض على جريان الاستصحاب في جزء الموضوع
- الجواب الأوّل: الحكم متوقّف على الجزء غير الثابت
- الجواب الثاني: كلّ جزء من الموضوع له جزء من الحكم
- الجواب الثالث: كلّ جزء هو موضوع بشرط تحقّق الجزء الآخر
- مناقشة الجواب الثالث: الحكم المشروط غير مجعول من الشارع

٤. الاستصحاب في الموضوعات المركبة

إذا كان الموضوعُ للحكم الشرعيِّ بسيطاً وتمّت فيه أركانُ الاستصحابِ جرى استصحابُه بلا إشكال.

واما إذا كان الموضوعُ مركّباً من عناصرَ متعدّدةٍ فتارةً نفترضُ أنّ هذه العناصرَ لوحظت بنحو التقيُّدِ أو انتُزعَ منها عنوانٌ بسيطٌ وجُعِلَ موضوعاً للحكم، كعنوان «المجموع» أو «اقترانِ هذا بذاك» ونحوِ ذلك. وأخرى نفترضُ أنَّ هذه العناصرَ بذواتها أُخذِتْ موضوعاً للحكم الشرعيِّ بدون أن يدخلَ في الموضوعِ أيُّ عنوانٍ انتزاعيٍّ من ذلكِ القبيل.

ففي الحالة الأولى: لا مجالَ لإجراء الاستصحابِ في ذواتِ الأجزاء، لأنّه إن أُريدَ به إثباتُ الحكم مباشرةً فهو متعذّرٌ؛ لترتُّبه على العنوانِ البسيطِ المتحصّل، وإن أُريدَ به إثباتُ الحكم بإثبات ذلكَ العنوانِ المتحصّل فهو غيرُ ممكنٍ؛ لأنَّ عنوانَ الاجتماعِ والاقترانِ ونحوِهِ لازمٌ عقليٌّ لثبوتِ ذواتِ الأجزاءِ، فلا يثبتُ باستصحابها.

فالاستصحابُ في هذه الحالةِ يجري في نفس العنوانِ البسيطِ المتحصّل، فمتى شكَّ في حصولِه جرى استصحابُ عدمِه حتّى ولو كان أحدُ الجزئين محرزاً وجداناً والآخرُ معلومَ الثبوتِ سابقاً ومشكوكَ البقاءِ فعلاً.

وأمّا في الحالةِ الثانية: فلا بأسَ بجريان الاستصحابِ في الجزء ثبوتاً أو عدماً إذا تواجدَ فيه اليقينُ بالحالة السابقةِ والشكُّ في بقائها.

ومن هنا يُعلمُ بأنَّ الاستصحابَ يجري في أجزاءِ الموضوعِ المركّبِ وعناصرِه بشرطِ ترتُّبِ الحكم على ذواتِ الأجزاءِ أوّلاً، وتوفُّرِ اليقينِ بالحدوثِ والشكِّ في البقاءِ ثانياً. هذا على نحو الإجمال.

وأمّا تحقيقُ المسألة على وجهٍ كاملٍ فبالبحثُ في ثلاثِ نقاط:

إحداها: في أصل هذه الكبرى القائلةِ بجريان الاستصحابِ في أجزاءِ الموضوع ضمنَ الشرطين.

والنقطةُ الثانيةُ: في تحقيق صغرى الشرطِ الأوّل، وأنّه متى يكونُ الحكمُ مترتّباً على ذوات الأجزاء.

والنقطةُ الثالثةُ: في تحقيق صغرى الشرطِ الثاني وأنه متى يكونُ الشكُّ في البقاءِ محفوظاً.

أمّا النقطةُ الأولى: فالمعروفُ بين المحقّقين أنّه متى كان الموضوعُ مركّباً وافترضنا أنّ أحدَ جزئيه محرزٌ بالوجدانِ أو بتعبُّدٍ ما، فبالإمكان إجراءُ الاستصحاب في الجزء الآخر، لأنّه ينتهي إلى أثرٍ عمليٍّ وهو تنجيزُ الحكم المترتّبِ على الموضوعِ المركّب.

وقد يواجَه ذلك باعتراضٍ، وهو: أنّ دليلَ الاستصحاب مفادهُ جعلُ الحكم المماثل للمستصحب، والمستصحبُ هنا ـ وهو الجزءُ ـ ليس له حكمٌ ليُجعلَ في دليلِ الاستصحاب مماثلَه، وما له حكمٌ ـ وهو المركّب ـ ليس مصبّاً للاستصحاب.

وهذا الاعتراضُ يقومُ على الأساس القائلِ بجعل الحكمِ المماثلِ للمستصحب في دليل الاستصحاب، ولا موضعَ له على الأساس القائلِ بأنّه يكفي في تنجيز الحكم وصولُ كبراه (الجعل) وصغراه (الموضوع) كما عرفتَ سابقاً؛ إذ على هذا لا نحتاجُ في جعل استصحابِ الجزء ذا أثرٍ عمليٍّ إلى التعبّد بالحكمِ المماثل، بل مجرّدُ وصول أحدِ الجزئين تعبّداً مع وصول الجزء الآخرِ بالوجدان كافٍ في تنجيز الحكمِ الواصلةُ كبراه، لأنّ إحرازَ الموضوع بنفسه منجّزٌ لا بما هو طريقٌ إلى إثبات فعليةِ الحكمِ المترتّبِ عليه، وبهذا نجيبُ على الاعتراض المذكور.

وأمّا إذا أخذنا بفكرة جعلِ الحكم المماثلِ في دليل الاستصحابِ فقد يصعبُ التخلصُ الفنّيُّ من الاعتراضِ المذكور. وهناك ثلاثةُ أجوبةٍ على هذا الأساس:

الجوابُ الأوّل: أنّ الحكمَ بعد وجودِ أحد جزئَي موضوعهِ وجداناً لا يكونُ موقوفاً شرعاً إلاّ على الجزء الآخرِ، فيكونُ حكماً له، ويثبتُ باستصحاب هذا الجزءِ ما يماثلُ حكمَه ظاهراً.

ونلاحظُ على ذلك: أنَّ مجرّدَ تحقُّقِ أحدِ الجزئين وجداناً لا يُخرجُه عن الموضوعيةِ وإناطةِ الحكمِ به شرعاً، لأنّ وجودَ الشرطِ للحكم لا يعني بطلانَ الشرطية، فلا ينقلبُ الحكمُ إلى كونه حكماً للجزء الآخر خاصّة.

الجوابُ الثاني: أنّ الحكمَ المترتّبَ على الموضوع المركّبِ ينحلُّ تبعاً لأجزاءِ موضوعهِ، فينالُ كلُّ جزءٍ مرتبةً وحصّةً من وجودِ الحكم، واستصحابُ الجزءِ يقتضي جعلَ المماثلِ لتلك المرتبةِ التي ينالُها ذلك الجزءُ بالتحليل.

ونلاحظُ على ذلك: أنّ هذا التقسيطَ تبعاً لأجزاءِ الموضوعِ غيرُ معقول؛ لوضوحِ أنّ الحكمَ ليس له إلاّ وجودٌ واحدٌ لا يتحقّقُ إلاّ عند تواجدِ تلك الأجزاءِ جميعاً.

الجوابُ الثالث: أنّ كلَّ جزءٍ موضوعٌ لحكمٍ مشروط، وهو الحكمُ بالوجوبِ مثلاً على تقدير تحقُّقِ الجزء الآخر، فاستصحابُ الجزءِ يتكفّلُ جعلَ الحكمِ المماثلِ لهذا الحكمِ المشروط.

ونلاحظُ على ذلك: أنّ هذا الحكمَ المشروطَ ليس مجعولاً من قِبلِ الشارع، وإنما هو منتزعٌ عن جعل الحكمِ على الموضوع المركّب، فيواجهُ نفسَ الاعتراضِ الذي واجهَهُ الاستصحابُ في الأحكام المعلّقة.

الشرح

لا يخفى أن كلّ حكم شرعي يحتاج إلى موضوع، وقد تقدّم بيان ما هو المراد من الموضوع وما هو المراد من المتعلّق، وماهو المراد من الحكم الشرعي. فمثلاً في وجوب الحجّ: الحكم هو جعل الوجوب على المكلّف، والموضوع هو المكلّف الجامع للشرائط، كالاستطاعة والصحّة وغيرها، وأما المتعلّق فهو نفس الحجّ.

وفيما يرتبط باستصحاب الأحكام، فقد تقدّم الكلام فيه.

أما استصحاب الموضوع فمن الواضح أن للموضوع المستصحب صورتين:

الصورة الأولى: أن يكون الموضوع المستصحب أمراً واحداً بسيطاً غير مركّب من أجزاء، من قبيل العدالة التي هي موضوع لجواز الائتمام في صلاة الجماعة[(١)]، أو طهارة الماء التي هي موضوع لجواز شربه.

الصورة الثانية: أن يكون الموضوع المستصحب أمراً مركّباً، من قبيل حكم جواز التقليد، فإنّ موضوع هذا الحكم مركّب من أمرين؛ الأوّل: أن يكون مجتهداً، والثاني: أن يكون عادلاً، أو من قبيل إرث الولد، فإنّ موضوعه مركّب من أمرين؛ الأوّل: موت الأب، والثاني: إسلام الابن.

والكلام يقع في الصورة الثانية التي يطلق عليها الموضوعات المركّبة، وهي من تطبيقات الاستصحاب التي وقع الاختلاف في حجّيتها بسبب الاختلاف في مدلول صورة تركّب الموضوع.

---

(١) ليس المقصود من البساطة في المقام البساطة بالمعنى الفلسفي، بل البساطة بمعنى الوحدة، أي أن الشيء واحد غير مركّب، من قبيل العدالة والاجتهاد ونحوها، ولذا قد يكون الشيء واحداً عرفاً، وإن كان مركّباً فلسفياً، فالمراد من البساطة هنا هو كون الشيء واحداً عرفاً.

حالات تركب الموضوع

لتركّب الموضوع حالتان:

الحالـة الأولى: أن ينظـر إلى أجـزاء الموضـوع بنحـو التقيّـد والمجمـوع والاقتران، أي يكون الحكم الشرعي مترتّباً على عنوان من العناوين، كما لو قال الشارع: يرث الإبن إذا اجتمع موت الأب مـع إسـلام الابـن، فيكـون الحكـم مترتّباً على عنوان الاجتماع، أو رتّب الشارع الحكم عـلى تقيّـد مـوت الأب مـع إسلام الابن، أو على تأخّر موت الأب عن اسلام الابن، أي أن الحكـم مترتّـب على عنوان التأخّر، من قبيل الحكم بنجاسة الماء المركّـب مـن جـزئين: أحـدهما ملاقاة الماء للنجاسة، والآخر: عدم كون الماء كراً.

الحالة الثانية: أن يكون الشارع رتَّب الحكم على الموضـوع الـذي هـو ذات الأجزاء، من دون أن يكون لعنوان التقيّد أو المجموع أو الاقتران أيّ مدخلية في موضوع الحكم.

الحالة الأولى: إذا كان الموضوع عنوان الاقتران أو المجموع

في الحالة الأولى التي يكون موضوع الحكم الشرعي فيهـا هـو عنـوان مـن العناوين كعنوان الاقتران أو المجموع أو التقيّـد، ولـيس ذوات الأجـزاء، فلـو رتّب الشارع نجاسة الماء على عنوان اقتران الجزئين أو عـلى تقيّـد الملاقـاة بعـدم كون الماء كرّاً، أو على عنوان مجموع الأجزاء، ففي هذه الحالـة لا يمكـن إجـراء استصحاب عدم الكرّية وضمّه إلى الجزء الآخر وهو الملاقـاة الثابتـة بالوجـدان لإثبات كون الماء نجساً، والسبب في عدم إمكـان استـصحاب الكرّيـة، هـو أن المقصود من استصحاب الكرّية:

- إمـا بمعنـى أننـا نستـصحب عـدم الكرّيـة ونـضمّه إلى الملاقـاة الثابتـة بالوجدان، مع قطع النظر عن عنوان الاقتران أو التقيّد أو المجموع.

لكن هذا غير كافٍ في ترتّب الحكـم؛ لأنّ الفـرض أن الـشارع لم يكـن قـد

رتّب الحكم – وهو انفعال الماء بالنجاسة– على ذوات الأجزاء مباشرة، وإنّما كان الحكم مترتّباً على أحد العناوين المتقدّمة من الاقتران أو التقيّد أو المجموع.

• وإما بمعنى أننا نستصحب عدم الكرّية ونضمّه إلى الجزء الآخر وهو الملاقاة الثابتة بالوجدان، فيثبت اقتران عدم الكرّية مع الملاقاة، أو تقيّد عدم الكرّية بالملاقاة أو من مجموع الجزئين– عدم الكرّية والملاقاة– ومن ثمّ يثبت الحكم وهو نجاسة الماء.

لكن هذا لا يصحّ إلَّا على القول بحجّية الأصل المثبت والملازمة العقلية؛ لعدم وجود دليل لفظي من آية أو رواية تقول أن الماء إذا لم يكن كرّاً ولاقى النجاسة، فقد تحقّق عنوان تقيّد عدم الكرّية بالملاقاة أو تحقّق اقتران عدم الكرّية مع الملاقاة، أو تحقّق عنوان المجموع من عدم الكرّية مع الملاقاة.

الحالة الثانية: إذا كان الموضوع ذات الأجزاء

وهي الحالة التي يكون فيها الحكم مترتّباً على ذوات الأجزاء بما هي، من دون أن يكون لعنوان التقيّد أو المجموع أو الاقتران أيّ مدخلية في موضوع الحكم.

وهذه الحالة هي التي وقع الخلاف فيها بين الأصوليين، وقد ذهب المشهور إلى جريان الاستصحاب، فلو كان أحد أجزاء الموضوع محرزاً بالوجدان، كملاقاة الماء للنجاسة، والجزء الآخر وهو عدم الكرّية، فيمكن إحرازه بالاستصحاب فيما إذا كانت الحالة السابقة عدم الكرّية، وبذلك نحكم بانفعال الماء بالنجاسة، وهكذا يجري الاستصحاب في بعض الأجزاء إذا كان لهذه الأجزاء حالة سابقة، ومن ثم يترتّب الحكم بعد أن كان الجزء الأوّل محرزاً بالوجدان، وهذا البيان بنحو مجمل أي بنحو القضية المهملة، وفيما يلي بيان المطلب بشكل تفصيلي.

البيان التفصيلي: إن الاستصحاب في الحالة الثانية يجري في ذوات الأجزاء فيما إذا توفّر شرطان:

الشرط الأوّل: أن يكـون الحكـم مترتّبـاً عـلى ذوات الأجـزاء مـن دون أن يكون لعنوان التقيّد أو المجموع أو الاقتران أيّ مدخلية في موضوع الحكم.

الشرط الثاني: توفّر أركان الاستصحاب من اليقـين بالحـدوث والـشكّ في البقاء، فلابدّ أن يكون للجزء المستصحب حالة متيقّنة سابقة، يشكّ في بقائها.

وعليه فالبحث يقع في نقاط ثلاث:

النقطة الأولى: البحث في الكـبرى، وهـي جريـان الاسـتـصحاب في ذوات الأجزاء، إذا توفّرت أركان الاستصحاب في تلك الأجزاء.

النقطة الثانية: البحث في صغرى الشرط الأوّل، وهي متـى يكـون الحكـم مترتّباً على ذوات الأجزاء.

النقطة الثالثة: في تحقيق صغرى الشرط الثاني وهـي متـى يكـون الـشكّ في البقاء محفوظاً.

النقطة الأولى: تحقيق الحال في جريان الاستصحاب في ذوات الأجزاء

المشهور بين الأصوليين إمكان جريان الاستصحاب في جزء الموضوع فـيما إذا توفّر الشرطان المتقدّمان - وهما كون الحكم مترتّباً عـلى ذوات الأجـزاء وأن يكون للجزء المستصحب حالة متيقّنة سـابقة، يـشكّ في بقائهـا- وكـون الجـزء الآخر محرزاً بالوجدان، والوجه في إمكانية جريان الاسـتـصحاب هـو أن شرط جريان الاستصحاب هو كون المستصحب قابلاً للتنجيز والتعذير، وفي المقام لو استصحبنا عدم الكرّية - كما في المثال المتقدّم- سوف يتنجّز وجوب الاجتنـاب عن الماء بعد إحراز الملاقاة، وعليه فيمكن جريان الاستصحاب بلا إشكال.

مثال آخر: لو أخبرتنا بيّنة شرعية بموت الأب المسلم يوم الجمعـة وعلمنـا بإسلام الوارث وهو الابن، ولكن شككنا في تاريخ إسـلامه وهـل أسـلم قبـل موت أبيه فيرثه أم بعده فلا يرثه؟ ففـي هـذه الحالـة يمكـن اسـتـصحاب عـدم

إسلامه إلى حين موت أبيه فلا يرثه، فاستصحاب عدم إسلام الابن ينجّز حكماً شرعياً وهو عدم ثبوت الإرث للولد.

الاعتراض على جريان الاستصحاب في جزء الموضوع

اعترض على جريان الاستصحاب في جزء الموضوع بأن دليل الاستصحاب مفاده جعل الحكم المماثل، أي جعل حكم آخر مماثل للحكم السابق، والحال أن المستصحب في المقام وهو الجزء - عدم الكرّية في المثال- ليس له حكم مماثل، لأنّ الحكم وهو انفعال الماء بالنجاسة مترتّب على جزئين أحدهما عدم الكرّية والآخر الملاقاة، وعليه فلا يمكن استصحاب جزء الموضوع فقط - عدم الكرّية- لأنّه ليس له حكم لكي يمكن أن يجعل في دليل الاستصحاب حكم مماثل له، وما له حكم هو الموضوع المركّب، وهو ليس مصبّاً للاستصحاب.

مناقشة الاعتراض: لا يخفى أن الاعتراض المذكور يقوم على المبنى القائل بأن مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل للمستصحب، وقد تقدّم عدم تمامية هذا المبنى، إذ يرى السيد الشهيد قدس سره أنه يكفي في تنجيز الحكم وصول الكبرى (وهي الجعل الشرعي للحكم) والصغرى (وهي تحقّق الموضوع) وعلى هذا الأساس لا محذور في جريان الاستصحاب في جزء الموضوع، لأنّ التنجّز يحصل بوصول الكبرى والصغرى، أما الكبرى (وهي تنجّس الماء القليل الملاقي للنجاسة) فهي واصلة ومعلومة بالفرض، وأما الصغرى (وهي تحقّق موضوع الحكم وهي الملاقاة وعدم الكرّية) فلأنّ الملاقاة محرزة بالوجدان، وأما عدم الكرّية فهي محرزة بالاستصحاب.

وفي مثال إرث الابن، فبمجرّد إحراز عدم إسلام الابن إلى حين موت أبيه، يحكم العقل بحصول النتيجة وهي عدم إرث الولد حتى ولو لم يترتّب حكم شرعيّ على عدم إسلام الابن.

أجوبة أخرى على الاعتراض المتقدم

أجيب عن الاعتراض المذكور بثلاثة أجوبة بناء على المبنى القائل بأن مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل للمستصحب.

الجواب الأوّل: الحكم متوقّف على الجزء غير الثابت

يمكن استصحاب أحد جزئي الموضوع المركّب فيما إذا ثبت الجزء الآخر بالوجدان، لأنّ الحكم بعد تحقّق أحد جزئي موضوعه وجداناً، لايكون موقوفاً شرعاً إلّا على الجزء الآخر، فيكون حكماً له، فيثبت باستصحاب هذا الجزء ما يماثله، فإذا ثبتت الملاقاة بالوجدان، يكون الحكم بتنجّس الماء محتاجاً إلى ثبوت الجزء الآخر وهو عدم كرّية الماء، فكأن صاحب هذا الوجه يفترض أن الموضوع إذا صار وجدانياً يخرج عن كونه موضوعاً، وفي المقام جزء الموضوع هو الملاقاة حيث إنها حاصلة بالوجدان، فيترتّب الحكم على الجزء الآخر فقط وهو عدم الكرّية، فلا يكون الحكم لكلا الجزئين، وعلى هذا فلا محذور في استصحاب عدم الكرّية، لأنّ عدم الكرّية هو الذي يترتّب عليه الحكم الشرعي.

مناقشة الجواب الأوّل: الحكم لا يتحقّق إلّا بتحقّق جميع أجزائه: الحكم أمر بسيط يدور أمره بين الوجود والعدم، ولا معنى لتقسيمه إلى أجزاء الموضوع؛ إذ الحكم ليس له إلّا وجود واحد، فلا يتحقّق الحكم إلّا بتحقّق جميع أجزاء موضوعه، ومجرّد تحقّق أحد جزئي الموضوع وجداناً لا يعني أنه خرج عن كونه موضوعاً، وأن الحكم ينقلب من كونه حكماً للمركّب إلى صيرورته حكماً للجزء.

الجواب الثاني: كلّ جزء من الموضوع له جزء من الحكم

حتى لو أخذنا بمبنى الحكم المماثل في دليل الاستصحاب، يمكن أن نجري الاستصحاب في أحد جزئي الموضوع المركّب فيما إذا ثبت الجزء الآخر

بالوجدان؛ لأنّ الحكم ينحلّ تبعاً لأجزاء الموضوع، فينال كلّ جزءٍ من الحكم مرتبةً من وجود الحكم، فكلّما تحقّق جزء من الموضوع، تحقّق جزء من الحكم، واستصحاب الجزء يقتضي جعل حكم مماثل لتلك المرتبة من وجود الحكم.

مناقشة الجواب الثاني: عدم معقولية تقسيط الحكم: إن تقسيط الحكم تبعاً لأجزاء الموضوع غير معقول، لأنّ الحكم أمر بسيط لا يوجد إلّا بوجود جميع أجزائه، وفرض ثبوته لأحد الأجزاء خلف كونه حكماً للمركّب من الأجزاء.

الجواب الثالث: كلّ جزء هو موضوع بشرط تحقّق الجزء الآخر

وهذا الوجه لعلّه أفضل الوجوه وحاصله: أننا حتى لو أخذنا بمبنى الحكم المماثل في دليل الاستصحاب، يمكن أن نجري الاستصحاب في أحد جزئي الموضوع المركّب، فيما إذا ثبت الآخر بالوجدان، لأنّ كلّ جزء هو موضوع للحكم بشرط تحقّق الجزء الآخر، وعلى هذا الأساس فإنّ استصحاب الجزء يقتضي جعل حكم مماثل لهذا الحكم المشروط.

بمعنى أن كلّ جزء من أجزاء المركّب يثبت له الحكم بشرط تحقّق الأجزاء الأخرى، أي نستصحب القضية الشرطية، فالحكم بانفعال الماء بالنجاسة مثلاً، مترتّب على كلا الجزأين، وكلّ جزء يثبت له الحكم مشروطاً بتحقّق الجزء الآخر، فالحكم بانفعال الماء بالنجاسة يترتّب على عدم الكرّية بشرط تحقّق الجزء الآخر، والحكم بانفعال الماء بالنجاسة مترتّب أيضاً على الملاقاة بشرط عدم الكرّية، وعلى هذا يمكن أن نجري استصحاب عدم الكرّية ومن ثم يمكن أن يُجعل حكمٌ مماثل له.

مناقشة الجواب الثالث: الحكم المشروط غير مجعول من الشارع. إن الحكم المشروط المتقدّم ليس حكماً مجعولاً من الشارع لكي يمكن أن يجعل له حكم مماثل، وإنّما هو حكم ينتزعه العقل حينما يثبت الحكم على المركّب، فينتزع العقل أن الحكم مترتّب على كلّ جزء بشرط تحقّق الأجزاء الأخرى، وهذا نظير ما

تقدّم في بحث استصحاب الحكم المعلّق، في الجواب الثاني على مدرسة المحقّق العراقي، من عدم صحّة استصحاب «حرمة العصير العنبي» إذا غلى لإثبات «حرمة الزبيب» إذا غلى، لأنّ حرمة العصير العنبي إذا غلى ليست حرمة مجعولة من الشارع، لكي يمكن استصحابها إلى حالة الزبيبية، وإنّما هي أمر ينتزعها العقل من ثبوت الحرمة للعصير العنبي، وهكذا الأمر هنا فإنّ الحكم بانفعال الماء بالنجاسة المترتّب على عدم الكرّية بشرط تحقّق الملاقاة ليس حكماً مجعولاً من الشارع، بل هو أمر انتزاعي من قبل العقل.

تعليق على النص

• قوله ﭬ: «**إذا كان الموضوع للحكم بسيطاً**» من قبيل طهارة الماء التي هي موضوع لجواز شربه.

• قوله: «**نفترض أن هذه العناصر لوحظت بنحو التقيّد أو انتزع منها عنوان بسيط** » مثال التقيّد كما لو كان المستصحب هو الكرّية بقيد كون المائع كرّاً، وسبب عدم إمكان الاستصحاب هو لأن الاستصحاب في المقام مثبت، لأنه باستصحاب الكرّية يثبت أن الماء كرّ.

أما العنوان البسيط فمن قبيل عنوان الحجّ والصلاة.

• قوله: «**وأخرى نفترض أن هذه العناصر بذواتها أخذت موضوعاً للحكم بدون أن يدخل في الموضوع أيّ عنوان انتزاعي** » من قبيل أن يكون موضوع الإرث هو موت المورث حال كون الوارث مسلماً.

• قوله: «**أحدها في أصل الكبرى القائلة بجريان الاستصحاب في أجزاء الموضوع ضمن الشرطين**» الشرطان هما ما ذكرهما المصنّف قبل بضعة أسطر وهما «ترتّب الحكم على ذوات الأجزاء وتوفّر اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء».

(١٠٣)

النقطة الثانية

متى يكون الحكم مركّبا من ذوات الأجزاء

- الحالة الأولى: تركّب الموضوع من العرض ومحلّه
- الحالة الثانية: الموضوع مركّب من عدم العرض ومحلّه
- الحالة الثالثة: الموضوع مركّب من عرضين ثابتين لمحلّ واحد
- الأقوال في العدم الأزلي
  - ✓ القول الأوّل: عدم جريان استصحاب العدم الأزلي
  - ✓ القول الثاني: جريان الاستصحاب في العدم الأزلي
  - ✓ القول الثالث: التفصيل

ترتيب الحكم على ذوات الأجزاء

وأمّا النقطة الثانية: فقد ذكر المحقّقُ النائيني رحمه الله : أنّ الموضوعَ تارةً يكونُ مركّباً من العرض ومحلّه، كالإنسان العادل، وأخرى مركّباً من عدم العرض ومحلّهِ كعدم القرشيةِ والمرأة، وثالثةً مركّباً على نحوٍ آخرَ كالعرضين لمحلٍّ واحدٍ مثل الاجتهاد والعدالةِ في المفتي، أو العرضين لمحلّينِ كموتِ الأبِ وإسلامِ الابن.

ففي الحالةِ الأولى يكونُ التقيّدُ مأخوذاً، لأنَّ العرضَ يلحظُ بما هو وصفٌ لمحلّهِ ومعروضهِ وحالةٌ قائمةٌ به، فالاستصحابُ يجري في نفسِ التقيُّدِ إذا كان له حالةٌ سابقة.

وفي الحالةِ الثانيةِ يكونُ تقيّدُ المحلّ بعدم العرضِ مأخوذاً في الموضوع، لأنّ عدمَ العرض إذا أُخذَ مع موضوع ذلك العرضِ لوحظَ بما هو نعتٌ ووصفٌ له، وهو ما يُسمّى بالعدم النعتيِّ تمييزاً له عن العدم المحموليِّ الذي يلاحَظُ فيه العدمُ بما هو.

ويترتّبُ على ذلك: أنَّ الاستصحابَ إنّما يجري في نفسِ التقيُّدِ والعدمِ النعتيّ؛ لأنّه الدخيلُ في موضوع الحكم، فإذا لم يكنِ العدمُ النعتيُّ واجداً لركنَي اليقينِ والشكِّ وكان الركنانِ متوفّرَينِ في العدمِ المحموليِّ لم يجرِ استصحابُه، لأنّ العدمَ المحموليَّ لا أثرَ شرعيَّ له بحسب الفرض.

ومن هنا ذهبَ المحقّقُ النائينيُّ إلى عدم جريانِ استصحابِ عدمِ العرضِ المتيقّنِ قبلَ وجودِ الموضوع، ويسمّى باستصحاب العدمِ الأزليّ. فإذا شكّ في نَسبِ المرأةِ وقرشيَّتِها لم يُجرِ استصحابَ عدمِ قرشيَّتِها الثابتِ قبلَ وجودِها، لأنّ هذا عدمٌ محموليٌّ وليس عدماً نعتيّاً؛ إذ إنّ العدمَ النعتيَّ وصفٌ والوصفُ

لا يثبتُ إلاّ عند ثبوتِ الموصوف، فإذا أريد إجراءُ استصحاب العدم المحموليِّ لترتيب الحكمِ عليه مباشرةً فهو متعذّرٌ؛ لأنّ الحكمَ مترتّبٌ ـ بحسب الفرض ـ على العدمِ النعتيِّ لا المحموليّ، وإذا أريد بذلك إثباتُ العدمِ النعتيِّ ـ لأنّ استمرارَ العدمِ المحموليّ بعد وجودِ المرأةِ ملازمٌ للعدمِ النعتيِّ ـ فهذا أصلٌ مثبت.

وأمّا في الحالةِ الثالثة: فلا موجبَ لافتراض أخذِ التقيُّدِ واتّصافِ أحدِ جزئَيِ الموضوع بالآخرِ، لأنّ أحَدهما ليس محلاً وموضوعاً للآخر بل بالإمكان أن يُفرضَ ترتُّبُ الحكم على ذاتِ الجزئين، وفي مثل ذلك يجري استصحابُ الجزء لتوفُّر الشرطِ الأوّل.

هذا موجز عمّا أفاده المحقّقُ النائينيُّ نكتفي به على مستوى هذه الحلقةِ تاركينَ التفاصيلَ والمناقشاتِ إلى مستوىً أعلى من الدراسة.

الشرح

بعد أن فرغ المصنّف من النقطة الأولى (البحث في الكبرى، أي جريان الاستصحاب في ذوات الأجزاء، إذا توفّرت أركان الاستصحاب في تلك الأجزاء) شرع في البحث في النقطة الثانية التي يتمحور الكلام فيها عن تحقّق صغرى الشرط الأوّل وهو أنه متى يكون الحكم مترتّباً على ذوات أجزاء الموضوع، دون أن يكون مترتّباً على العنوان الانتزاعي كعنوان التقيّد أو الاقتران أو المجموع.

وفي هذه النقطة نتعرّض لكلام المحقّق النائيني قدس سره الذي يبدي تفصيلاً في المقام وضابطاً بين كون الحكم مترتّباً على ذوات أجزاء الموضوع وبين كونه مترتّباً على موضوع مركّب على نحو التقيّد.

وحاصل هذا التفصيل: أن الموضوع لكل حكم له إحدى حالات ثلاث:

الحالة الأولى: أن يكون الموضوع مركّباً من العرض ومحلّه، لأنّ العرض بحسب التحليل العقلي له اعتباران، أحدهما وجوده في نفسه الذي به يكون وجوداً استقلالياً ويقع قبال الجوهر، والآخر وجوده لغيره الذي هو وجود نعتي لا استقلال له في الوجود، والكلام هنا يقع فيما لو كان وجود العرض لغيره أي وجوداً نعتياً من قبيل: «أكرم الإنسان العالم» فالحكم وهو وجوب الإكرام مترتّب على الإنسان والعالم، فالعالمية عرض ومحلّها الإنسان.

الحالة الثانية: أن يكون موضوع الحكم مركّباً من عدم العرض ومحلّه، من قبيل قول المولى: «المرأة غير القرشية تتحيّض إلى الخمسين»[1] ففي هذه الحالة

---

(١) قال صاحب الحدائق: «المراد بالقرشية هي المنتسبة إلى قريش وهو النضر بن كنانة جدّهم، وظاهر جملة من الأصحاب أن المراد الانتساب إليه ولو بالأمّ، وبعضهم جعله احتمالاً من حيث إنّ للأمّ مدخلاً في ذلك بسبب تقارب الأمزجة، ومن ثم اعتبر نحو ذلك في المبتدئة

نجد أن موضوع الحكم بالتحيّض إلى الخمسين مركّب من المرأة (وهـي المحـلّ) وعدم القرشية (وهي العرض).

الحالة الثالثة: أن يكون موضوع الحكـم مركّبـاً مـن عرضـين ثـابتين لمحـلّ واحد، كما هو الحـال في وجـوب تقليـد المجتهـد العـادل، حيـث إنّ موضـوع وجوب التقليد مركّب من الاجتهاد والعدالة، وهما عرضان لمحلّ واحـد وهـو التقليد، وكذلك الحال فيما لو كان موضوع الحكـم مركّبـاً مـن عرضـين ثـابتين لمحلّين، كما في الحكم بإرث الولد بعد موت أبيه، فـإنّ موضـوع الإرث مركّـب من عرضين هما موت الأب وإسلام الابن، ومحلّهما اثنان، هما الوالد وهـو محـلّ للموت، والآخر الولد وهو محلّ لإسلامه.

بعد بيان هذه الحالات نأتي إلى ما ذكره المحقّق النائيني قدس سره.

الحالة الأولى: تركّب الموضوع من العرض ومحلّه

ففي هذه الحالة وهي تركّب موضوع الحكم من العرض ومحلّه، كما في أكرم الإنسان العادل أو العالم، يدّعي المحقّق النائيني أن الحكم وإن كـان مترتّبـاً عـلى ذات الإنسان وذات العدالة، لكن يوجد برهان عقلي عـلى أن مثـل هـذه الحالـة وهي تركّب الموضوع من العرض ومحلّه لابدّ أن يؤخذ العرض بما هـو وصـف لمحلّه، ولا يلحظ في ذاته مجرّداً عن محلّه؛ أي يؤخذ على نحو النعتية والوصفية.

استدلّ المحقّق النائيني (على أنه إذا تركّب الموضـوع مـن العـرض ومحلّـه، لابدّ أن يؤخذ العرض بما هو وصف لمحلّه، ولا يؤخذ مستقلّا عـن محلّـه) بـأن الوجود الخارجي للعرض هو وجود نعتيّ دائـماً، ومعنـى الوجـود النعتـي هـو

كما سيأتي إن شاء الله تعالى من الرجوع إلى الخالات وبناتها، إلَّا أنّه لا يخفـى أنـه لا يعلـم في مثل هذه الأزمان مِن هؤلاء سوى الهاشميين، فالأصل يقتضي عدم القرشـية واسـتصحاب التكليف في غير الهاشمية بناء على القول المشهور». الحدائق الناضرة: ج٣، ص١٧٥.

التقيّد، أي أن هذا الموضوع متقيّد بهذا الوصف، فيكون الموضوع مركّباً من الإنسان والعدالة، وليس كون الموضوع هو ذات الإنسان بقطع النظر عن التقيّد بالعدالة، ولا ذات العدالة بقطع النظر عن التقيّد بالإنسان، وذلك لأنّه لو كان الحكم مترتّباً على ذات الإنسان مع قطع النظر عن العدالة وعلى ذات العدالة مع قطع النظر عن الإنسان، للزم أنه إذا تحقّق ذات الإنسان من دون العدالة وتحقّقت ذات العدالة ولو في إنسان آخر، لثبت الحكم بوجوب الإكرام للإنسان الأوّل وإن لم يكن عادلاً، لأنّ العدالة قد تحقّقت في الإنسان الثاني وكذلك ذات الإنسان متحقّقة في الإنسان الأوّل، وهذا خلف مقصود المولى من أكرم الإنسان العادل، لأنّ مقصود المولى هو إكرام الإنسان المتّصف بالعدالة، وهذا يكشف عن أن الموضوع إذا كان مركّباً من العرض ومحلّه، لابدّ أن يكون المقصود من موضوع الحكم هو التقيّد، أي بنحو يكون العرض نعتياً للموضوع.

فالحاصل من هذا البرهان هو أن وجود العرض لو كان جزءاً من الموضوع، فلابدّ أن يكون مأخوذاً بنحو نعتي مرتبط بالجزء الآخر من الموضوع، فيكون الموضوع هو عدالة الإنسان لا أن الموضوع هو ذات العدالة وذات الإنسان، إذ لو كان كذلك للزم فعلية الحكم حتى إذا كان الإنسان فاسقاً، كما لو وجدت العدالة في إنسان آخر، وهو خلف مقصود المولى.

وهذا ما ذكره بقوله: «إن العنوان الخاصّ إذا كان من قبيل الأوصاف القائمة بعنوان العامّ سواء كان ذلك العنوان الخاصّ من العناوين المتأصّلة أم من العناوين الانتزاعية فلا محالة يكون موضوع الحكم بعد التخصيص مركّباً من المعروض وعرضه القائم به، أعني به مفاد ليس الناقصة المعبّر عنه في كلام العلامة الأنصاري قدس سره بالعدم النعتي، والسرّ في ذلك هو أن انقسام العامّ باعتبار أوصافه ونعوته القائمة به إنما هو في مرتبة سابقة على انقسامه باعتبار مقارناته. فإذا كان دليل التخصيص كاشفاً عن تقييدٍ ما ورافعاً لإطلاقه

بمقتضى المقدّمة الأولى فلابدّ من أن يكون هذا التقييد بلحاظ الانقسام الأولي، أعني به الانقسام باعتبار أوصافه ونعوته، فيرجع التقييد إلى التقييد بما هو مفاد ليس الناقصة؛ إذ التقييد لو كان راجعاً إلى التقييد بعدم مقارنته لوصفه القائم به على نحو مفاد ليس التامّة ليكون الموضوع في الحقيقة مركّباً من عنوان العامّ وعدم عرضه المحمولي، فإما أن يكون ذلك مع بقاء الإطلاق بالإضافة إلى جهة كون العدم نعتاً ليرجع استثناء الفسّاق من العلماء في قضية (أكرم العلماء الّا فساقهم) إلى تقييد العلماء بأن لا يكون معهم فسق سواء كانوا فاسقين أم لا أو يكون ذلك مع التقييد من جهة كون العدم معتبراً فيهم أن لا يكونوا فاسقين وأن لا يكون معهم فسق، وكلا الوجهين باطل، أما الأول فلانه غير معقول؛ لوضوح التدافع بين الإطلاق من جهة كون العدم نعتاً والتقييد بالعدم المحمولي، وأما الثاني فلأنه مستلزم للغوية التقييد بالعدم المحمولي لكفاية التقييد بالعدم النعتي عنه»[1] وهذا هو الميزان الكلى عند المحقّق النائيني وهو إذا كان الموضوع مركّباً من العرض ومحلّه فإنّ اللازم فيه أن يكون التقييد بلحاظ مفاد كان الناقصة أو ليس الناقصة[2].

الفرق بين العدم النعتي والعدم المحمولي والعدم الأزلي

قبل بيان الحالة الثانية ينبغي بيان مقدّمة في الفرق بين العدم النعتي والعدم المحمولي.

العدم النعتي: هو العدم الذي يؤخذ وصفاً للمحلّ، كما لو قيل: «المرأة المتّصفة بغير القرشية تحيض إلى خمسين» بحيث تكون القضية المتشكّلة من ذلك

---

(١) أجود التقريرات: ج٢، ص٣٢٩.

(٢) هذا البيان من المحقّق النائيني أورد عليه السيد الخوئي، وله بيان آخر في رسالته في اللباس المشكوك، نتعرّض لذكرهما في التعليق على النصّ.

قضية إيجابية معدولة المحمول، وهي المرأة غير القرشية.

قال المحقّق النائيني ﷺ: «إن تقابل الوجود النعتي الذي هو مفاد كان الناقصة ونفس المعنى الاشتقاقي المعبَّر عنه بالعرضي المحمول مع العدم النعتي الذي هو مفاد ليس الناقصة إنما هو من قبيل تقابل العدم والملكة الذي يشترط فيه وجود الموضوع ويمكن فيه ارتفاع المتقابلين بارتفاع موضوعهما القابل للاتّصاف بهما؛ إذ الموضوع بعد وجوده هو الذي يوجد فيه الوصف، فيكون الوجود نعتاً، أو لا يوجد فيه ذلك فيكون العدم نعتاً، وأما الموضوع قبل وجوده فهو غير قابل لأن يعرضه الوجود النعتي أو العدم النعتي»[1].

أما **العدم المحمولي** وهو العدم الذي لم يؤخذ وصفاً ونعتاً، كما لو قيل: ليست المرأة قرشية، بحيث تكون القضية المتشكّلة من ذلك قضية سالبة محصّلة، وهي: المرأة ليست بقرشية تحيض إلى خمسين. فالقرشية هنا لم تلحظ وصفاً للمرأة، وإنّما لوحظ الوصف في نفسه، وهذا العدم يسمّى بالعدم المحمولي، لأنّ ذات العدم وقع محمولاً وليس وصفاً، كما لو قلنا «شريك الباري معدوم»، أو «البرد معدوم» حيث نجد أن ذات العدم وقع محمولاً.

«والفرق بين العدمين النعتي والمحمولي هو الفرق بين مفاد القضية المعدولة والقضية السالبة المحصّلة، فالمعدولة كقولك (المرأة غير قرشية)، والمحصّلة كقولك (ليست المرأة قرشية)، والتي يكون صدقها أعمّ من صدق موضوعها، لأنها تصدق حتى في فرض انتفاء الموضوع، وتسمّى بالسالبة بانتفاء الموضوع، وهي ثابتة وصادقة منذ الأزل، وهذا بخلاف المعدولة فإنها لا تصدق إلّا مع فرض وجود موضوعها، لأنّ العدم أخذ فيها مضافاً إلى الموضوع ومقيّداً به، وهذا التقيّد بنفسه ربط وإضافة وجودية لا تتحقّق قبل

---

(١) أجود التقريرات: ج٢، ص٣٣٦.

تحقّق الموضوع خارجاً، فلا حالة سابقة أزلية له»[1].

أما العدم الأزلي: فهو العدم المطلق الذي يكون كلّ حادث مسبوقاً به، وينتقض هذا العدم بالنسبة إلى كلّ حادث بحدوث الحادث وتحقّقه في الوجود، فلو ارتفع الحادث بعد حدوثه وانعدم بعد وجوده، فلا يكون هذا العدم هو العدم الأزلي، بل هو عدم آخر حادث بعد وجود الشيء . فقبل أن يخلق الله الخلق كانت ذوات الاشياء معدومة وغير متحقّقة الوجود، وهذا هو العدم الأزلي.

وبهذا يتّضح أن العدم المحمولي هو العدم الأزلي؛ لأنّ العدم المحمولي هو ذات العدم، وعدمية كلّ ذات ثابتة منذ الأزل.

وكذلك تبيّن أن العدم النعتي غير العدم الأزلي؛ لأنّ النعتي هو العدم الملحوظ بما هو وصف للشيء، فلابدّ من وجود شيء أوّلاً ثم يثبت له وصف العدم، لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له[2].

الحالة الثانية: الموضوع مركّب من عدم العرض ومحلّه

من قبيل: «المرأة غير القرشية تتحيّض إلى الخمسين»[3] ففي هذه الحالة نجد أن موضوع الحكم بالتحيّض إلى الخمسين مركّب من المرأة (وهي المحلّ) وعدم القرشية (العرض). فإنّ الحكم مترتّب على اتصاف المرأة بغير القرشية، لا أن الحكم منصبّ على ذوات الأجزاء.

---

(١) الحلقة الثالثة، القسم الثاني: ص٣٣٢، حاشية رقم (٧٧).

(٢) هذه قاعدة فرعية تفيد أن الشيء توجب ثبوتاً للمثبت له قبل ثبوت الثابت، انظر نهاية الحكمة: ص١٨٦.

(٣) روي عن ابن أبي عمير مرسلاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة إلّا أن تكون امرأة من قريش». وسائل الشيعة، الباب ٣٨ من أبواب جواز الاغتسال بغير إزار، ح٢.

والبرهان على ذلك هو عين البرهان الذي تقدّم في الحالة الأولى، وهـو أنـه لو لم يكن الحكم منصبّاً على المرأة بوصف أنها غير قرشية، للزم أن لـو وجـدت ذات امرأة وتحقّق ذات عدم القرشية في امـراة أخـرى لترتّـب الحكـم بتحـيّض المرأة الأولى إلى الخمسين، وإن لم تكن قرشية، وهذا خلاف مراد المولى قطعاً.

إلى هذا أشار المحقّق النائيني بقوله: «إذا كان التركيب من العـرض ومحلّـه، فالأصل بمفاد كان وليس التامّتين لا أثر له، بـل لابـدّ أن تكـون الجهـة النعتيـة والوصفية مسبوقة بالتحقّق، حتى يجرى الأصل بمفاد كان أو ليس الناقـصتين، لأنّ العرض بالنسبة إلى محلّه انما يكون نعتاً ووصفاً له، ويكـون للجهـة النعتيـة والتوصيفية دخل لا محالة، ولا يمكن أخذ العرض شيئاً بحيـال ذاتـه في مقابـل المحلّ القائم به، إذ وجود العرض بنفسه ولنفسه عين وجـوده لمحلّـه وبمحلّـه، فلا محيص من أخذ العرض بما هـو قـائم بمحلّـه موضـوعاً للحكـم، وهـذا لا يكون الا بتوصيف المحلّ به»[1].

وبهذا يتّضح أن الحكـم مترتّـب عـلى اتـصاف المـرأة بغـير القرشـية، لا أن الحكم منصبّ على ذوات الأجزاء الذي هو عدم أزلي ثابت منـذ الأزل، وعليـه فلا يمكن إجراء الاستصحاب في العدم النعتي، وكذلك لا يمكـن إجـراؤه في العدم الأزلي المحمولي.

أما عدم إمكان إجراء الاستصحاب في العدم النعتـي - أي المـرأة بوصـف أنها غير قرشية- فلأنّه ما وجد زمان سابق ثبت فيه اتصاف المرأة بعدم القرشـية لكي نستصحب بقاءَه في زمان الشكّ؛ لأنّ وصف المرأة بعدم القرشية تكويني، أي من حين تولدها إما تكون متّصفة بالقرشية وإمّا بعـدم القرشـية، فهـي منـذ ولادتها إما أن تولد قرشية وإمّا أن تولد غير قرشية، فلا يوجد زمان سابق كـان

---

(١) فوائد الأصول: ج١-٢، ص٥٣٢.

فيه الاتصاف بعدم القرشية ليستصحب بقاؤه إلى زمان الشكّ.

أما عدم إمكان استصحاب العدم الأزلي فلأنّ العدم الأزلي وإن كان متيقّن الثبوت منذ الأزل ومشكوك البقاء لاحقاً، لكن استصحابه لغو وبلا فائدة؛ لترتّب الحكم - بحسب الفرض- على اتّصاف المرأة بعدم القرشية، وليس على ذات عدم القرشية.

والحاصل: أن العدم النعتي وإن كان مصبّاً لترتّب الحكم الشرعي، لكنه لا يجري؛ لعدم توفّر الركن الأوّل من أركان الاستصحاب وهو اليقين بالحدوث؛ لعدم وجود حالة سابقة لكي يجري استصحابها.

وأما عدم استصحاب العدم المحمولي الأزلي؛ فلأنّ العدم الأزلي وإن توفّر فيه الركن الأوّل وهو كونه متيقّن الثبوت سابقاً، إلَّا أنه لم يتوفّر الركن الرابع أي عدم ترتّب الأثر الشرعي عليه.

قد يقال: إننا يمكن أن نثبت العدم النعتي من خلال استصحاب العدم المحمولي الأزلي، وذلك لأنّ عدم القرشية الأزلي متحقّق الثبوت سابقاً، وعند الشكّ في بقائه إلى زمن الشكّ نجري استصحاب بقاء العدم الأزلي، وحينما يثبت العدم الأزلي يلزم منه إثبات العدم النعتي الذي هو اتّصاف المرأة بعدم القرشية.

الجواب: إن دعوى إثبات العدم النعتي باستصحاب العدم الأزلي لايتمّ إلَّا بالأصل المثبت والملازمة العقلية؛ لعدم وجود دليل لفظي من آية أو رواية تقول أن وصف المرأة بعدم القرشية مترتّب على استصحاب ذات عدم القرشية الثابت قبل ولادة المرأة. ومن هنا نجد أن المحقّق النائيني قدس سره لم يستصحب عدم القرشية الثابت قبل ولادتها حالة الشكّ في قرشيتها فيما بعد، ولذا لم يحكم عليها بالتحيّض إلى الخمسين، لأنّ استصحاب عدم القرشية لم يكن مصبّاً لترتّب الأثر الشرعي، وإنّما الأثر الشرعي مترتّب على العدم النعتي، وتقدّم آنفاً أن العدم النعتي لا يجري في هذه الحالة لأنّه ليس له حالة سابقة متيقّنة، لأنّ

سبق العدم النعتي يتوقّف على وجود الموضوع آناً ما فاقداً لذلك الوصف، وأما إجراء العدم المحمولي الأزلي لإثبات العدم النعتي فهو لا يتمّ إلَّا على الأصل المثبت والملازمة العقلية.

وهذا ما أشارا ليه المحقّق النائيني بقوله: «وأما الأوصاف المساوق وجودها زماناً لوجود موصوفها، كالقرشية والنبطية، وغير ذلك، فلا محلّ فيها لجريان الأصل بمفاد كان وليس الناقصتين، لعدم وجود الحالة السابقة . والأصل بمفاد كان وليس التامّتين وإن كان جارياً إلّا أنّه لا يثبت جهة التوصيف إلَّا على القول بالأصل المثبت»[1].

استثناءات من استصحاب العدم النعتي

تقدّم آنفاً أن العدم النعتي لا يمكن استصحابه، كما في مثال المرأة غير القرشية، لعدم وجود حالة سابقة للعدم النعتي، لأنّ العدم النعتي يتوقّف على وجود الموضوع آناً ما فاقداً لذلك الوصف، والحال أن العدم النعتي، كما في مثال المرأة غير القرشية لم توجد له حالة سابقة تتّصف بها المرأة بعدم القرشية، لأنّ وصف القرشية للمرأة وصف تكويني، فهي منذ ولادتها إما أن تولد قرشية أو تولد غير قرشية، فلا يوجد زمان سابق كان فيه الاتّصاف بعدم القرشية ليستصحب بقاؤه إلى زمان الشكّ.

لكن يستثنى من عدم جريان الاستصحاب في العدم النعتي بعض الحالات التي يجري فيها استصحاب العدم النعتي، وهي الأوصاف التي تكون متأخّرة عن الذات وجوداً، بحيث تكون الذات غير متّصفة بها في زمان كالفسق والعدالة والعلم ونحوهما، من قبيل ما لو ترتّب وجوب الإكرام على الإنسان المتّصف بعدم الفسق، فإنّ اتصاف زيد مثلاً بعدم الفسق عدم نعتي، ولكن مع

---

(١) فوائد الأصول: ج١-٢، ص٥٢٣.

ذلك يمكن أن نجري استصحابه، كما لو فرض أن زيداً كان متّصفاً بعدم الفسق سابقاً، والآن نشكّ في بقائه، فنستصحب بقاء عدم الفسق.

ومن هنا يتّضح أن عدم إمكان استصحاب عدم القرشية يرجع إلى وجود خصوصية في وصف القرشية، وهو أن وصف القرشية من الأوصاف التكوينية التي لا تقبل التبدّل والتغيّر، إذ إن المرأة منذ ولادتها إما أن تولد قرشية وتبقى إلى الأبد وإما لم تكن قرشية وتبقى إلى الأبد، أما بالنسبة إلى وصف الفسق فهو وصف قابل للتبدّل والتغيّر، فيمكن أن يولد الإنسان وبعد ذلك يتّصف بكونه فاسقاً أو بعدمه.

والحاصل أن الأوصاف على قسمين:

الأوّل: الأوصاف التي تكون متأخّرة عن الذات وجوداً، بحيث تكون الذات غير متّصفة بها في زمان، كالفسق والعدالة والعلم وغيرها، وفي هذا القسم يمكن استصحاب العدم النعتي فيما إذا شكّ فيها، كما إذا شكّ في فسق زيد، فيستصحب عدم فسقه ويترتّب عليه الأثر الشرعي.

الثاني: الأوصاف التي تقترن بالذات وجوداً، بحيث تكون ثابتة للذات، فلا يتصوّر زمان لم تتّصف به الذات، كالقرشية والنبطية وغيرهما، وفي هذا القسم لا يمكن استصحاب العدم النعتي لأنها من الأوصاف الثابتة للذات منذ وجودها، ولا تقبل التبدّل والتغيّر، كما تقدّم بيانه.

الحالة الثالثة: الموضوع مركّب من عرضين ثابتين لمحلّ واحد

هذه الحالة تختصّ بما إذا كان موضوع الحكم مركّباً من عرضين ثابتين لمحلّ واحد، كما هو الحال في وجوب تقليد المجتهد العادل، حيث إنّ موضوع وجوب التقليد مركّب من الاجتهاد والعدالة، وهما عرضان لمحلّ واحد وهو التقليد، وكذلك الحال فيما لو كان موضوع الحكم مركّباً من عرضين ثابتين لمحلّين، كما في الحكم بإرث الولد بعد موت أبيه، فإنّ موضوع الإرث مركّب

من عرضين هما موت الأب وإسلام الابن، ومحلّهما اثنان، هما الوالد وهو محلّ للموت، والآخر الولد وهو محلّ لإسلامه.

وفي هذه الحالة ذهب المحقّق النائيني إلى أن هذا التركيب لموضوع الحكم يرجع إلى أن موضوع الحكم مركّب من جزأين، لا أن الحكم مترتّب على التقيّد والاتّصاف - كما في الحالتين المتقدّمتين- وعلى هذا الأساس يثبت الحكم لا محالة، لثبوت أحد جزئيه بالوجدان والآخر بالتعبّد.

والوجه في ذلك هو أن هذين الجزأين - الاجتهاد والعدالة مثلاً- ليس أحدهما وصفاً للآخر، ولا يعتبر أحدهما محلاً للآخر، وإنّما الحكم مترتّب على ذات العدالة وذات الاجتهاد، وعليه فيمكن إثبات أحدهما بالاستصحاب والآخر بالوجدان.

وهذا بخلاف ما تقدّم في الحالتين السابقتين حيث كان الحكم مترتّباً على الموضوع المركّب من العرض ومحلّه، كالإنسان العادل - كما في الحالة الأولى- حيث نجد أن الحكم ترتّب على العدالة والإنسان، ومن الواضح أن الإنسان محلّ للعدالة، فلابدّ من أخذه متّصفاً بكونه عادلاً، وهكذا الأمر بالنسبة للحالة الثانية التي تركّب الموضوع فيها من عدم العرض ومحلّه، كما في المرأة المتّصفة بعدم القرشية، التي تكون فيها المرأة محلاً لعدم القرشية، وعليه فلابدّ من أخذها متّصفة بعدم القرشية.

والحاصل أن موضوع الحكم إذا كان مركّباً من عرضين لمحلّ واحد، أو من عرضين لمحلّين، ففي هذه الحالة يمكن أن يجري الاستصحاب في ذات الجزأين؛ لعدم كون أحد الجزئين محلاً للآخر، وعليه فلا يؤخذ أحد الجزئين مقيّداً بالآخر.

تعليق على النص

• **قوله**ﭬ: «**الموضوع تارة يكون مركّباً من العرض ومحلّه كالإنسان العادل**». تقدّم أن المحقّق النائيني ذكر أنه إذا كان العنوان الخاصّ من قبيل

الأوصاف القائمة بعنوان العامّ، سواء كان من العناوين المتأصّلة أو الانتزاعية، فلا محالة يكون موضوع الحكم بعد التخصيص مركّباً من المعروض وعرضه القائم به، وبرهن على ذلك بأن انقسام العامّ باعتبار أوصافه ونعوته القائمة به إنما هو في مرتبة سابقة على انقسامه باعتبار مقارناته.

وأورد السيد الخوئي على ذلك بوجهين:

الوجه الأوّل: أنه يستلزم إنكار جميع الموضوعات المركّبة التي يمكن إحراز أحد أجزائها بالوجدان والآخر بالأصل، لجريان الترديد المتقدّم فيها، وعلى قول المحقّق المذكور لا نجد موضوعاً مأخوذاً بنحو التركيب، بل تكون الموضوعات دائماً مأخوذة بنحو الوصف.

بيانه: إن مقارنة كلّ جزء مع الجزء الآخر أو تعقّبه به من أوصافه ونعوته، فيكون الانقسام باعتبارها متقدّماً رتبةً على ذات الجزء، لأنّه من مقارناته . وعلى هذا نقول: إن تقييد الجزء بوجود الجزء الآخر إما أن يكون مع بقاء إطلاقه من جهة مقارنته للجزء الآخر، فيكون الجزء الآخر معتبراً سواء قارنه الجزء أو لا، أو مع تقييده بمقارنته بالجزء الآخر.

فعلى الأوّل يتحقّق التدافع بين الإطلاق من جهة المقارنة والتقييد من جهة نفس الجزء . وعلى الثاني يكون التقييد بنفس الجزء لغواً؛ لكفاية التقييد بالمقارنة عنه، ففي باب الصلاة مثلاً إذا قُيّد الركوع بالسجود، إما أن يكون مطلقاً من جهة تعقّبه بالسجود، فيتحقّق التدافع، أو مقيّداً بتعقّبه بالسجود، فيكون التقييد بنفس السجود لغواً.

الوجه الثاني: إن تقييد موضوع الحكم أو متعلّقه بما يلازم أمراً آخر خارجاً، لا يبقي مجالاً لتقييده بذلك الأمر، ولا إطلاقه بالإضافة إليه، فمع تقييد الصلاة إلى القبلة فلا مجال لتقييدها بعدم كونها إلى دبر القبلة، كما لا مجال لإطلاقها بالإضافة إليه، بل يرتفع مجال التقييد والإطلاق بذلك. وعليه فإذا كان التقييد

بالعدم المحمولي ملازماً للعدم النعتي، فلا مجال حينئذ للتقييد به، ولا الإطلاق بالإضافة إليه، بل ترتفع بذلك قابلية المورد للإطلاق والتقييد، كي يتأتّى الترديد المزبور، كما هو الحال بالنسبة إلى التقييد بالعدم النعتي، فإنه يرفع قابلية المورد للإطلاق والتقييد من جهة العدم المحمولي[1].

لكن السيد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ ذكر أن المحقّق النائيني عبّر في رسالته التي وضعها في اللباس المشكوك بأن تقدّم انقسام الموضوع بلحاظ صفاته على أقسامه بلحاظ مقارناته إنما هو من نتائج عدم معقولية الإهمال في لبّ الواقع[2].

الأقوال في العدم الأزلي

وقع البحث في إمكانية استصحاب العدم الأزلي، وحاصل الخلاف هو في الأوصاف المقارنة للذات وجوداً من قبيل وصف عدم القرشية للمرأة. فلو ورد في الشريعة أن المرأة تحيض إلى الخمسين إلّا القرشية فإنها تحيض إلى الستّين، فإذا شكّ في كون إمرأة قرشية أم لا، فهل يمكن إجراء استصحاب عدم قرشية المرأه بلحاظ عدم وجود المرأة في السابق؟ الأقوال في المقام ثلاثة:

القول الأوّل: عدم جريان استصحاب العدم الأزلي

ذهب إلى هذا القول المحقّق النائيني والسيد الخميني، وتقدّم بيان مقالة المحقّق النائيني، أما السيد الخميني فقد تبع المحقّق النائيني، وبعد أن ذكر مقدّمات خمساً، قال: «فقد اتّضح مما ذكرنا: عدم جريان استصحاب الأعدام الأزلية في أمثال المقام مطلقاً»[3].

---

(١) انظر أجود التقريرات: ج٢، ص٣٣١، هامش رقم(١).

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٣، ص٣٣٨.

(٣) مناهج الوصول إلى علم الأصول: ج٢، ص٢٦٩.

القول الثاني: جريان الاستصحاب في العدم الأزلي

ومن ذهب إلى هذا القول: المحقّق الخراساني والسيد الخوئي:

• قال المحقّق الخراساني: «إيقاظ: لا يخفى أن الباقي تحت العامّ بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتّصل، لمّا كان غير معنون بعنوان خاصّ، بل بكلّ عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاصّ، كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد – إلّا ما شذّ – ممكناً، فبذلك يحكم عليه بحكم العامّ وإن لم يجز التمسّك به بلا كلام، ضرورة أنه قلّما لا يوجد عنوان يجري فيه أصل ينقّح به أنه مما بقي تحته. مثلاً: إذا شكّ أن امرأة تكون قرشية، فهي وإن كانت وجدت إما قرشية أو غيرها، فلا أصل يحرز أنها قرشية أو غيرها، إلّا أن أصالة عدم تحقّق الانتساب بينها وبين قريش تجدي في تنقيح أنها ممن لا تحيض إلّا إلى خمسين، لأنّ المرأة التي لا يكون بينها وبين قريش انتساب أيضاً باقية تحت ما دلّ على أن المرأة إنما ترى الحمرة إلى خمسين، والخارج عن تحته هي القرشية»[1].

• وقال السيد الخوئي: «وكيف كان على هذا يكون العدم المأخوذ في الموضوع المركّب من الجوهر وعدم وصفه عدماً محمولياً بحسب طبعه من دون لزوم لغوية ولا اجتماع ضدّين أو نقيضين. ففي المثال المعروف المرأة التي تحيض إلى خمسين هي المرأة التي لا تتّصف بهذه الصفة، وعدم اتّصافها بها أزلي يشكّ في تبدّله حين وجودها، فيستصحب، فيلتئم الموضوع من دون أن يكون هذا الاستصحاب مثبتاً»[2].

القول الثالث: التفصيل

ذهب إليه المحقّق العراقي، حيث فصّل بين حالتين:

---

(١) كفاية الأصول: ص٢٢٣.

(٢) دراسات في علم الأصول: ج٢، ص٢٦٤.

الحالة الأولى: إذا كان العرض مأخوذاً في رتبة متأخّرة عن وجـود الـذات، ففي هذه الحالة لا يجري الاستصحاب.

الحالة الثانية: إذا كان مأخوذاً في مرحلة نفس الذات، ففي هذه الحالة يجري الاستصحاب، وهذا ما ذكره بقوله: «على المختار في أمثال هذه النسب والإضافات من كونها أموراً خارجية، كالفوقية والتحتية مسبوقة بنفسها بالأعـدام الأزليـة زائداً عن عدم طرفيها، فعليه وإن لم يكن مجـال لاسـتصحاب وجـود المتّـصف بالتقدّم والتقارن أو بعدمهما، لعدم اليقين بالحالة السابقة، ولكن في طرف العدم لا بأس باستصحاب عدم اتّصاف الحادث بالتقدّم أو التقارن ولو قبـل وجـوده بنحو القضية السالبة المحصّلة، فيقال في الشيء الكذائي أنه قبل وجوده لم يكـن متّصفاً بكذا فشكّ في اتّصافه به حال وجوده، والأصل بقاؤه على ما كـان، فـإذا كان الأثر مترتّباً على الذات المتّصفة بكذا بحيث كان لحيـث الاتـصاف المزبـور دخل في ترتّبه، فلا محالة يكفي في نفي الأثر نفي اتصاف الذات بالوصـف ولـو قبل وجودها؛ لأنّ نقيض اتّصاف الـشيء بـشيءٍ عـدمُ اتـصافه بـه، لا اتـصافه بعدمه، بنحو القضية المعدولة، كي يقتضي وجود الموصـوف خارجـاً كالقـضايا الموجبة ويكون الأصل المزبور مثبتاً بالنسبة إليه، وحينئذ فبعد كفاية مجرّد نقيض الأثر المترتّب على النقيض في استصحاب كلّ طرف من النقيـضين بـلا احتيـاج إلى ترتّب الأثر على نفس المستصحب، فلا قصور في استصحاب عـدم اتّـصاف الذات بالوصف ولو قبل وجودها بنحو السلب المحصّل لنفـي الأثـر المترتّـب على الذات المتّصفة، وبـذلك نلتـزم بجريـان اسـتصحاب العـدم بمفـاد لـيس الناقصة فيما هو من نظائره من مثل القرشية ونحوها»[1].

---

(١) نهاية الأفكار: ج٤، ص٢٠٠.

(١٠٤)

النقطة الثالثة

متى يكون الشك في البقاء محفوظا

- وجود جهالة في صور ثلاث
- الأقوال في الصور المتقدّمة
  - ✓ جريان الاستصحاب في جميع الصور
  - ✓ جريان الاستصحاب في الصورة الأولى والثانية فقط
  - ✓ عدم الجريان في الصورة الأولى والثالثة ويجري في الثانية
- استدلال أصحاب القول الأول ومناقشته
- رجحان القول الثاني واختيار القول الثالث
- أقسام مجهولي التاريخ

توفر الشكَ في البقاء

وأمّا النقطةُ الثالثة: فتوضيحُ الحال فيها: أنَّ الجزءَ الذي يُراد إجراءُ الاستصحاب فيه تارةً يكونُ معلومَ الثبوت سابقاً ويُشكُّ في بقائهِ إلى حين إجراءِ الاستصحاب، وأُخرى يكونُ معلومَ الثبوت سابقاً ويُعلمُ بارتفاعهِ فعلاً، ولكن يشكُّ في بقائهِ في فترةٍ سابقةٍ هي فترةُ تواجدِ الجزءِ الآخرِ من الموضوع، ومثالُه: الحكمُ بانفعال الماء، فإنّ موضوعَهُ مركّبٌ من ملاقاة النجسِ للماء وعدمِ كريّتهِ، فنفترضُ أنّ الماءَ كان مسبوقاً بعدم الكرّيةِ ويُعلمُ الآنَ بتبدُّلِ هذا العدمِ وصيرورتِه كرّاً، ولكن يُحتملُ بقاءُ عدمِ الكرّيةِ في فترةٍ سابقةٍ هي فترةُ حصول ملاقاةِ النجس لذلك الماء.

ففي الحالةِ الأولى: لا شكَّ في توفُّرِ اليقين بالحدوثِ والشكِّ في البقاء فيجري الاستصحاب.

وأمّا في الحالة الثانية: فقد يُستشكلُ في جريان الاستصحابِ في الجزء بدعوى عدمِ توفّرِ الركنِ الثاني وهو الشكُّ في البقاء، لأنّه معلومُ الارتفاع فعلاً بحسب الفرض، فكيف يجري استصحابُه؟

وقد اتّجهَ المحقّقونَ في دفع هذا الاستشكالِ إلى التمييز بين الزمانِ في نفسه والزمانِ النسبيِّ أي زمانِ الجزءِ الآخرِ، فيقالُ: أنّ الجزءَ المرادَ استصحابُه إذا لوحظ حالُه في عمود الزمانِ المتَّصل إلى الآنِ فهو غيرُ محتملِ البقاءِ، للعلم بارتفاعِه فعلاً، وإذا لوحظَ حالُه بالنسبة إلى زمانِ الجزءِ الآخرِ فقد يكونُ مشكوكَ البقاء إلى ذلك الزمان، مثلاً: عدمُ الكرّيةِ في المثال المذكورِ لا يحتملُ بقاؤُه إلى الآن ولكن يشكّ في بقائه إلى حينِ وقوعِ الملاقاةِ فيجري استصحابُه إلى زمان وقوعِها.

وتفصيلُ الكلام في ذلك: أنّه إذا كان زمانُ ارتفاعِ الجزءِ المرادِ استصحابُه ـ وهو عدمُ الكرّيةِ في المثال ـ معلوماً، وكان زمانُ تواجدِ الجزءِ الآخر ــ وهو الملاقاةُ في المثال ــ معلوماً أيضاً. فلا شكّ لكي يجري الاستصحابُ، ولهذا لابدّ أن يُفرَضَ الجهلُ بكلا الزمانين، أو بزمانِ ارتفاعِ الجزءِ المرادِ استصحابُه خاصّةً، أو بزمان تواجدِ الجزءِ الآخر خاصّة، فهذه ثلاثُ صورٍ، وقد اختلفَ المحقّقون في حكمِها.

فذهب جماعةٌ من المحقّقين ــ منهم السيدُ الأستاذُ ــ إلى جريان الاستصحابِ في الصورِ الثلاث، وإذا وُجد له معارضٌ سقط بالمعارضة.

وذهب بعضُ المحقّقين إلى جريان الاستصحابِ في صورتين وهما: صورةُ الجهل بالزمانين أو الجهلِ بزمان ارتفاعِ الجزءِ المرادِ استصحابُه، وعدمِ جريانِه في صورة العلمِ بزمان الارتفاع.

وذهب صاحبُ الكفايةِ إلى جريان الاستصحابِ في صورةٍ واحدةٍ وهي صورةُ الجهلِ بزمانِ الارتفاعِ مع العلمِ بزمان تواجدِ الجزءِ الآخرِ، وأمّا في صورتَي الجهل بكلا الزمانين أو العلمِ بزمان الارتفاعِ فلا يجري الاستصحاب.

فهذه أقوالٌ ثلاثة:

أمّا القولُ الأوّل: فقد علّله أصحابُه بما أشرنا إليه آنفاً من أنّ بقاءَ الجزءِ المرادِ استصحابُه إلى زمانِ تواجدِ الجزء الآخر مشكوكٌ حتى لو لم يكن هناك شكٌّ في بقائه إذا لوحظتْ قطعاتُ الزمان بما هي، كما إذا كان زمانُ الارتفاع معلوماً، ويكفي في جريان الاستصحابِ تحقّقُ الشكِّ في البقاء بلحاظ الزمانِ النسبيِّ لأنّ الأثرَ الشرعيَّ مترتّبٌ على وجوده في زمان وجودِ الجزءِ الآخرِ لا على وجوده في ساعةِ كذا بعنوانها.

ونلاحظُ على هذا القول: أنّ زمانَ ارتفاع عدمِ الكرّيةِ في المثال إذا كان معلوماً فلا يمكنُ أن يجريَ استصحابُ عدم الكرّيةِ إلى زمان الملاقاة، لأنّ

الحكمَ الشرعيَّ، إمّا أن يكونَ مترتّباً على عدمِ الكرّيةِ في زمانِ الملاقاة بما هو زمانُ الملاقاة، أو على عدم الكرّيةِ في واقع زمانِ الملاقاة، بمعنى أنّ كلا الجزئين لوحظا في زمانٍ واحدٍ دون أن يقيُّدَ أحدُهما بزمان الآخرِ بعنوانه.

فعلى الأوّل: لا يجري استصحابُ بقاءِ الجزءِ في جميعِ الصورِ؛ لأنّه يفترضُ تقيُّدَه بزمان الجزءِ الآخرِ بهذا العنوان، وهذا التقيُّدُ لا يثبتُ بالاستصحاب، وقد شرَطْنا منذُ البدايةِ في جريان استصحابِ الجزءِ في باب الموضوعاتِ المركّبةِ عدمَ أخذِ التقيُّدِ بين أجزائِها في موضوع الحكم.

وعلى الثاني: لا يجري استصحابُ بقاء الجزءِ فيما إذا كان زمانُ الارتفاع معلوماً ولنفرضْهُ الظهرَ، لأنّ استصحابَ بقائه إلى زمان وجودِ الملاقاة ـ التي هي الجزءُ الآخرُ في المثال ـ إن أريدَ به استصحابُ بقائه إلى الزمان المعنونِ بأنَّه زمانُ الملاقاة بما هو زمانُ الملاقاة، فهذا الزمانُ بهذا العنوان وان كان يُشكُّ في بقاء عدمِ الكرّيةِ إلى حينِه، ولكنَّ المفروض أنّه لم يؤخذْ عدمُ الكرّيةِ في موضوعِ الحكمِ مقيّداً بالوقوع في زمان الجزءِ الآخرِ بما هو كذلك.

وإن أُريدَ به استصحابُ بقائه إلى واقع زمانِ الملاقاةِ على نحوٍ يكونُ قولُنا «زمانُ الملاقاة» مجرّدَ مشيرٍ إلى واقعِ ذلك الزمان، فهذا هو موضوعُ الحكمِ ولكنَّ واقعَ هذا الزمانِ يُحتمل أن يكونَ هو الزوالَ؛ للتردُّدِ في زمان الملاقاة، والزوالُ زمانٌ يُعلمُ فيه بارتفاع عدمِ الكرّيةِ فلا يقينَ إذن بثبوتِ الشكِّ في البقاء في الزمان الذي يُرادُ جرُّ المستصحَبِ إليه.

وعلى هذا الضوءِ نعرف: أن ما ذهب إليه القولُ الثاني من عدم جريانِ استصحابِ بقاءِ الجزءِ في صورةِ العلم بزمانِ ارتفاعهِ هو الصحيحُ بالبيانِ الذي حقّقناه.

ولكنّ هذا البيانَ يجري بنفسه أيضاً في بعض صور مجهولَي التاريخ، كما إذا كان زمانُ التردّدِ فيهما متطابقاً، كما إذا كانت الملاقاةُ مردّدةً بين

الساعة الواحدةِ والثانية، وكذلك ارتفاعُ عدمِ الكرّيةِ بحدوث الكرّية، فإنّ هذا يعني أنَّ ارتفاعَ عدم الكرّيةِ بحدوثِ الكرّيةِ مردّدٌ بين الساعةِ الأولى والثانية، ولازمُ ذلك أن تكون الكرّيةُ معلومةً في الساعة الثانية على كلِّ حالٍ وإنّما يُشكُّ في حدوثِها وعدمِه في الساعة الأولى، ويعني أيضاً أنّ الملاقاةَ متواجدةٌ إمّا في الساعة الأولى أو في الساعة الثانية.

فإذا استُصحبت عدمُ الكرّية إلى واقع زمان تواجدِ الملاقاةِ فحيث إنّ هذا الواقعَ يُحتملُ أن يكونَ هو الساعةَ الثانيةَ، يلزمُ على هذا التقدير أن نكونَ قد تعبَّدنا ببقاء عدمِ الكرّيةِ إلى الساعةِ الثانيةِ مع أنه معلومُ الانتفاءِ في هذه الساعة.

ومن هنا يتبيّن: أنّ ما ذهب إليه القولُ الثالثُ من عدمِ جريانِ استصحابِ بقاءِ عدم الكرّيةِ في صورةِ الجهل بالزمانينِ وصورةِ العلم بزمانِ ارتفاعِ هذا العدم معاً هو الصحيح، وأمّا صورةُ الجهلِ بزمانِ الارتفاع مع العلمِ بزمانِ الملاقاة فلا بأسَ بجريانِ استصحاب عدمِ الكريّةِ فيها إلى واقعِ زمانِ الملاقاة؛ إذ لا علمَ بارتفاعِ هذا العدم في واقعِ هذا الزمان جزماً.

ولكننا نختلفُ عن القول الثالث في بعض النقاط، فنحن مثلاً نرى جريانَ استصحابِ عدمِ الكرّيةِ في صورةِ الجهلِ بالزمانينِ مع افتراضِ أنّ فترةَ تردّدِ زمانِ الارتفاع أوسعُ من فترةِ تردّدِ حدوثِ الملاقاةِ في المثال المذكور، فإذا كانت الملاقاةُ مردّدةً بين الساعة الأولى والثانية، وكان تبدُّلُ عدم الكرّيةِ بالكرّية مردّداً بين الساعاتِ الأولى والثانيةِ والثالثةِ فلا محذورَ في اجراء استصحابِ عدمِ الكرّيةِ إلى واقعِ زمانِ الملاقاةِ؛ لأنّه على أبعدِ تقديرٍ هو الساعةُ الثانيةُ، ولا علمَ بالارتفاع في هذه الساعة؛ لاحتمالِ حدوثِ الكرّيةِ في الساعةِ الثالثة، فليس من المحتملِ أن يكونَ جرُّ بقاءِ الجزءِ إلى واقعِ زمانِ الجزءِ الآخرِ جرّاً له إلى زمانِ اليقينِ بارتفاعهِ أبداً.

الشرح

الكلام هنا يتمحور في تحقيق صغرى الشرط الثاني، وهي متى يكون الشكّ في البقاء محفوظاً، بمعنى أنه متى يكون الجزء متيقّناً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً؟

مثال ذلك: لو فرضنا أن موضوع الحكم بتنجّس الماء الطاهر مركّب من جزئين: هما ملاقاة الماء للنجس والثاني عدم كون الماء كرّاً؛ إذ لو كان الماء كرّاً، فهو لا يتنجّس بملاقاة النجاسة. فلو انتفى أحد الجزئين - الملاقاة أو عدم الكرّية بمعنى صار كراً- فلا يتنجّس الماء بملاقاته للنجاسة.

وفي المقام يمكن أن يفرض وجود حالتين:

الحالة الأولى: أن لا يعلم بارتفاع عدم الكرّية وتبدّله إلى الكرّية، بل يحتمل بقاؤه على عدم الكرّية إلى حين الشكّ في ذلك.

وفي هذه الحالة نجد أن الملاقاة - وهي الجزء الأوّل من الموضوع- حاصلة بالوجدان، أما الجزء الآخر وهو عدم الكرّية، فيثبت بالاستصحاب، حيث كنّا على يقين من عدم الكرّية والآن نشكّ في أن الماء صار كرّاً أم لا، فنستصحب عدم كرّيته، ويحكم بنجاسة الماء. ولا يخفى أن هذه الحالة لا كلام فيها، وإنّما البحث وقع في الحالة الثانية الآتية.

الحالة الثانية: أن يعلم بارتفاع عدم الكرّية، ولكن نحتمل حصول تحوّل الماء إلى الكرّية بعد الملاقاة، وعلى هذا فقد يقال بنجاسة الماء الآن، وإن احتمل حصول الملاقاة بعد تحوّله كراً.

وفي هذه الحالة قد يقال بعدم وجود شكّ بعدم الكرّية لكي نستصحب عدم الكرّية، لأننا على يقين من ارتفاع الكرّية، ومع اليقين بصيرورة الماء كراً لا يمكن استصحاب عدم الكرّية.

وبعبارة أخرى: إذا كنّا على يقين بارتفاع «عدم الكرّية» وتحول الماء كرّاً،

ولكن لم نعلم أن هذا الارتفاع هل حصل قبل ملاقاة النجاسة، أم بعد الملاقاة؟

ومن هنا أُشكل على استصحاب عدم الكرّية إلى زمن الملاقاة، بعدم توفّر الركن الثاني وهو الشكّ في البقاء، لأنّ عدم الكرّية معلوم الارتفاع بحسب الفرض، فلا يوجد شكّ في بقائه ليستصحب؟

وهذه هي الحالة المعروفة في كلمات الأصوليين بمجهولَي التاريخ، وهي من المسائل المعقّدة في علم الأصول، ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى:

أوّلاً: كثرة ما فيها من الشقوق.

ثانياً: كثرة ما فيها من الاختلاف بين الأعلام والمحقّقين.

ثالثاً: شدّة الابتلاء بها عملياً في الفقه.

وعلى أية حال فقد فرّق الأعلام في هذه الحالة بين صورتين:

الصورة الأولى: هي صورة ملاحظة عمود الزمان في ساعاته وآناته، أي أننا حينما علمنا بتحوّل الماء إلى كرّ، فلا وجود للشكّ في بقاء عدم الكرّية، وهذا يتمّ فيما إذا لاحظنا عمود الزمان في جميع ساعاته، أي لاحظنا الساعة الأولى والساعة الثانية والثالثة وغيرها من الساعات، فإنّه الزمان المتّصل إلى الآن، فلا يوجد شكّ في بقاء عدم الكرّية؛ للعلم بارتفاع عدم الكرّية فعلاً.

الصورة الثانية: ملاحظة الشكّ في البقاء بالنسبة إلى زمن الملاقاة، الذي هو زمن نسبي، أي منسوباً إلى الملاقاة، وعلى هذا يكون عدم الكرّية مشكوك البقاء إلى حين الملاقاة، لأنّ موضوع الحكم بنجاسة الماء هو بقاء الماء على عدم الكرّية إلى زمن الملاقاة، لأننا لا نعلم بصيرورة الماء كرّاً، لكن نشكّ أنه هل صار كرّاً قبل الملاقاة ليحكم بنجاسته، أم بعد الملاقاة، ليحكم بطهارته، وعليه فإنّ عدم الكرّية يكون مشكوك البقاء إلى زمن الملاقاة، وحينئذ يجري استصحاب عدم الكرّية، ويحكم بنجاسة الماء.

وتبيّن مما تقدّم أنه إذا لاحظنا عمود الزمان فلا يوجد شكّ في بقاء عدم

الكرّية، أما إذا لاحظنا عدم الكرّية منسوباً إلى زمن الملاقاة، ففي هذه الحالة يصدق الشكّ في بقاء الكرّية إلى زمن الملاقاة.

وبناء على ملاحظة عمود الزمان قد يستشكل في جريان الاستصحاب لعدم توفّر الركن الثاني وهو الشكّ في البقاء، ففي حالة العلم بزمن الملاقاة والعلم بزمن ارتفاع عدم الكرّية، كما لو علمنا بحصول الملاقاة ظهراً، وبصيرورة الماء كرّاً وقت العصر، إذ قبل العصر نعلم بعدم كرّية الماء، وبعد العصر نعلم بتحوّل الماء وصيرورته كرّاً، ففي هذه الحالة لا يوجد شكّ في البقاء.

وجود جهالة في صور ثلاث والأقوال فيها

أفاد المصنّف أنه لكي يتّضح المطلب لابدّ أن يقع الكلام بالنحو التالي:

إن زمن الملاقاة وزمن ارتفاع عدم الكرّية – أي صيرورة الماء كراً – إذا كانا معلومين، فلا يجري الاستصحاب في المقام؛ لعدم توفر الركن الثاني وهو الشكّ في المقام، كما تقدّم، ولكن لكي يجري الاستصحاب لابدّ من فرض شكّ في البقاء، وعلى هذا فلابدّ من فرض وجود جهالة، إما في كلا الأمرين، أي في زمن وتاريخ كلّ من الملاقاة وصيرورة الماء كرّاً، أو نفرض الجهالة في تاريخ أحدهما، وعلى هذا الأساس تكون صور الجهالة المحتملة ثلاثاً، وقد اختلف الأعلام في حكمها على آراء ثلاثة، وفيما يلي نستعرض الصور أوّلاً، والآراء ثانياً.

الصورة الأولى: أن يكون الجهل بكلٍّ من زمن الملاقاة وزمن تحوّل الماء إلى الكرّية.

الصورة الثانية: أن يكون الجهل بزمن صيرورة الماء كرّاً، والعلم بزمن الملاقاة.

الصورة الثالثة: العلم بزمن صيرورة الماء كرّاً، والجهل بزمن الملاقاة، وهي عكس الصورة الثانية.

وأما الأقوال التي سجّلها الأعلام حول هذه الصور فهي ثلاثة أيضاً.

القول الأوّل: جريان الاستصحاب في جميع الصور

وهو مذهب جماعة من الأعلام كالشيخ الأعظم[١] والسيد الخوئي[٢]، حيث قالوا بإمكان جريان استصحاب عدم الكرّية في الصور الثلاث إلى زمن الملاقاة، لكن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب الطرف الآخر وهو استصحاب عدم الملاقاة إلى حين صيرورة الماء كرّاً، لأننا نشكّ أن الملاقاة هل حصلت قبل صيرورة الماء كرّاً أم بعد تحوّله كرّاً، فيجري استصحاب عدم حصول الملاقاة إلى زمن صيرورة الماء كرّاً.

وعلى هذا فاستصحاب عدم الكرّية يجري في جميع الصور، لكنه معارض باستصحاب عدم حصول الملاقاة إلى زمن تحول الماء كرّاً، وهذا يعني: أنّ الاستصحاب الأوّل لا يجري ولا يشمله دليل التعبّد بسبب المعارضة.

القول الثاني: جريان الاستصحاب في الصورة الأولى والثانية فقط

جريان الاستصحاب في الصورة الأولى والثانية وعدم جريانه في الصورة الثالثة، بمعنى أن الاستصحاب يجري في صورة جهالة تاريخ الملاقاة وجهالة تاريخ صيرورة الماء كرّاً، فيجري في صورة جهالة تاريخ ارتفاع عدم الكرّية، ولا يجري في صورة العلم بتاريخ ارتفاع الكرّية وجهالة تاريخ الملاقاة.

القول الثالث: عدم الجريان في الصورة الأولى والثالثة ويجري في الثانية

ما ذهب إليه صاحب الكفاية هو عدم جريان استصحاب عدم الكرّية في الصورة الأولى والصورة الثالثة، لكنه يجري في خصوص الصورة الثانية.

أي لا يجري استصحاب عدم الكرّية فيما لو كان تاريخ الأمرين مجهولاً،

---

(١) رسائل الأنصاري: ج٢، ص٦٦٧.

(٢) مصباح الأصول: ج٣، ص٢٠٣-٢٠٤.

وكذلك لا يجري في صورة العلم بتاريخ ارتفاع عدم الكرّية، لكنه يجري في صورة الجهل بتاريخ ارتفاع الكرّية فيما لو كان تاريخ الملاقاة معلوماً.

استدلال أصحاب القول الأوّل

القول الأوّل هو جريان استصحاب عدم الكرّية في الصور الثلاث إلى زمن الملاقاة، وإن كان هذا الاستصحاب معارضاً باستصحاب الطرف الآخر وهو استصحاب عدم الملاقاة إلى حين صيرورة الماء كراً.

واستدلّ اصحاب هذا القول بأننا إذا لاحظنا الزمان النسبي أي زمان تحوّل الماء إلى الكرّية بالقياس إلى زمن الملاقاة، فحينئذ يحصل فيه الشكّ، أي أن بقاء عدم الكرّية إلى زمن الملاقاة مشكوك، ويكون الركن الثاني من أركان الاستصحاب وهو الشكّ في البقاء متوفّراً، لأننا نشكّ أن الملاقاة هل حصلت قبل صيرورة الماء كراً أم أنها حصلت بعد تحوّل الماء كرّاً، فنستصحب عدم حصول الملاقاة إلى زمن صيرورة الماء كرّاً، لأنّ الأثر الشرعي وهو نجاسة الماء مترتّب على بقاء عدم الكرّية في زمن الملاقاة.

نعم لو لاحظنا عمود الزمان فلا يوجد شكّ في بعض الصور؛ للعلم بعدم الكرّية والعلم بصيرورة الماء كرّاً.

إن قلت: إن استصحاب عدم تحقّق الملاقاة قبل صيرورة الماء كرّاً أجنبيّ عن المعارضة، لأنّ استصحاب عدم تحقّق الملاقاة، وقبل صيرورة الماء كرّاً، لا يترتّب عليه أثر شرعي في نفسه، لأنّ الأثر الشرعي يترتّب على الملاقاة، فإذا كانت الملاقاة قبل صيرورة الماء كرّاً، فالأثر الشرعي المترتّب هو كون الماء نجساً، وإن كانت الملاقاة بعد صيرورته كرّاً، فالأثر الشرعي المترتّب هو كون الماء طاهراً، وعلى هذا يتّضح أن المراد من استصحاب عدم الملاقاة - قبل صيرورة الماء كرّاً - إثبات لازمه، وهو أن الملاقاة قد تحقّقت بعد أن تحوّل الماء

إلى الكرّية، ومن ثم يكون الماء طاهراً، لكن يرد عليه: أن هذا من الأصل المثبت والملازمة العقلية، لعدم وجود دليل لفظي يفيد أن الملاقاة إذا لم تحصل قبل صيرورة الماء كرّاً، فلابدّ أن تكون حاصلة بعد صيرورة الماء كرّاً.

وعلى هذا الأساس يتّضح أن استصحاب عدم الكرّية إلى زمن الملاقاة يجري بلا معارضة، وإن كان يمكن في أمثلة أخرى جريان الاستصحاب في الطرف الآخر لكونه قابلاً لترتّب الأثر الشرعي عليه، وحينذاك تحصل المعارضة، ويتساقط الاستصحابان.

الجواب: إن موضوع الحكم بتنجّس الماء هو الملاقاة في حال عدم كون الماء كرّاً، وباستصحاب عدم حصول الملاقاة قبل الصيرورة كرّاً ينتفي موضوع الحكم بتنجّس الماء، وعليه فإنّ استصحاب عدم الملاقاة أمر قابل للجريان في نفسه وبجريانه ينتفي موضوع الحكم بتنجّس الماء.

وبهذا تتّضح كفاية هذا المقدار من الاستصحاب لتحقيق الأثر الشرعي المترتّب عليه، لأنّ الأثر الشرعي ليس منحصراً في إثبات الحكم فقط، بل الأثر الشرعي أعمّ من إثبات الحكم أو نفيه.

إذن حاصل القول الأوّل هو جريان الاستصحاب في الصور الثلاث المتقدّمة.

مناقشة القول الأوّل

إن القول الأوّل الذي ذهب إليه بعض الأعلام من إمكان جريان الاستصحاب في جميع الصور الثلاث غير تامّ، لعدم جريان الاستصحاب في الصورة الثالثة، وهي الصورة التي يعلم فيها زمان ارتفاع عدم الكرّية.

ووجه عدم إمكان جريان الاستصحاب في الصورة الثالثة هو أنه قد فرضنا العلم بوقت ارتفاع عدم الكرّية، كما لو كان وقت الظهر مثلاً بينما بقي وقت حصول الملاقاة مجهولاً، حيث لا نعلم أنه هل حصلت الملاقاة وقت

الظهر أيضاً، أو قبله، أو بعده.

ولكن رغم هذا نفترض أن وقت الملاقاة واقعاً هو قبل الظهر وهو الساعة التاسعة، ولكننا لا نعلم بذلك، وحينئذٍ نقول إن دليل تنجّس الماء بالملاقاة فيه احتمالان.

الاحتمال الأوّل: أن يدلّ على أن التنجّس مترتّب على بقاء عدم الكرّية إلى وقت الملاقاة، فلو فرضنا أن الملاقاة قد حصلت في الساعة التاسعة قبل الظهر، فلابدّ أن يكون التنجّس مترتّباً على بقاء عدم الكرّية إلى الساعة التاسعة، بشرط أن تتّصف الساعة التاسعة بأنها زمن الملاقاة.

الاحتمال الثاني: أن يدلّ على ترتّب التنجس على بقاء عدم الكرّية إلى الوقت الواقعي غير المقيّد بكونه وقت الملاقاة، لكن من دون تقييد الموضوع بكونه زمن الملاقاة.

فإذا افترضنا أن زمن الملاقاة كان في الساعة التاسعة صباحاً، فيكون التنجّس مترتّباً على بقاء عدم الكرّية إلى الساعة التاسعة صباحاً من دون حاجة إلى اتصافها بأنها زمن الملاقاة.

فإذا بنينا على الاحتمال الأوّل - وهو استصحاب بقاء عدم الكرّية إلى وقت الملاقاة بما هو وقت الملاقاة- يكون استصحاب بقاء عدم الكرّية إلى وقت الملاقاة بوصفه زمن الملاقاة، أصلاً مثبتاً ولازماً عقلياً، حيث لا يوجد دليل لفظي يفيد بأن عدم الكرّية إذا استمرّ إلى زمن الملاقاة، فلابدّ أن تكون الملاقاة قد حصلت في نفس هذا الزمن، بل هذا لازم عقلي.

وأما إذا بنينا على الاحتمال الثاني - أي استصحاب بقاء عدم الكرّية إلى واقع زمن الملاقاة- فهو وإن لم يلزم منه أصل مثبت أو لازم عقلي، إلّا أن واقع زمن الملاقاة كما يحتمل أن يكون واقعاً قبل الظهر وفي الساعة التاسعة أي قبل تحوّل الماء إلى الكرّية، كذلك يحتمل أن يكون بعد الظهر أي بعد صيرورة الماء

كرّاً، وعلى هذا فحيث إنّنا نعلم بوقت ارتفاع عدم الكرّية بحسب الفرض وهـو الظهر، فلابدّ أن يكون استصحاب بقاء عدم الكرّيـة إلى الظهـر إبقـاءً للمتـيقّن السابق إلى الوقت الذي يعلم فيه بارتفاعه، وليس إلى الوقت الذي يشكّ فيـه في بقائه، ومثل هذا الإبقاء يكون نقضاً لليقين باليقين، وليس نقضاً لليقين بالشكّ، وهو خلاف شرط جريان الاستـصحاب، الـذي اشـترط في جريانـه أن يكـون مورده من مصاديق نقض اليقين بالـشكّ، ولـيس مـن مـصاديق نقـض اليقـين باليقين.

ولا يخفى أننا لا ندّعي أن هذا المورد من موارد نقض اليقين باليقين جزمـاً، وإنّما نحتمل ذلك؛ لأنّه على تقدير كون زمن الملاقاة واقعاً هو قبل وقت ارتفـاع عدم الكرّية أي في الساعة التاسعة صباحاً، لا يكون مـن مـوارد نقـض اليقـين باليقين، بل يكون من موارد نقض اليقين بالشكّ، ولكن على تقدير كـون زمـن الملاقاة هو بعد وقت ارتفاع عدم الكرّية المعلوم سابقاً، يكون من مـوارد نقـض اليقين باليقين.

وعلى هذا الأساء يكون مثل هذا الشكّ كافياً للمنـع مـن التمـسّك بعمـوم دليل تنجّس الماء بالملاقاة، لعـدم إمكـان التمـسّك بعمـوم دليـل في مـورد مـن الموارد إلّا بعد إحراز تحقّق موضوعه في ذلك المورد، فلـو تمـسّك بعمـوم دليـل «أكرم كلّ عادل» كي يثبت وجوب إكرام من يـشكّ في عدالتـه دون إحرازهـا، يكون من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية، وهو غير جائز.

إن قلت: بناءً على أن استـصحاب عـدم الكرّيـة إلى واقـع زمـن الملاقـاة لا يجري؛ للزوم محذور احتمال كون المورد من موارد نقض اليقـين بـاليقين، إلّا أن هذا المحذور يلزم فيما لو استصحبنا عدم الكرّية إلى واقـع زمـن الملاقـاة، لكـن هذه المحذور لايلزم لو استصحبنا عدم الكرّيـة إلى زمـن الملاقـاة بـما هـو زمـن الملاقاة، لأنّ زمن الملاقاة هذا بقيد كونه زمـن الملاقـاة، لا يحتمـل انطباقـه عـلى

الوقت الذي علمنا فيه بارتفاع عدم الكرّية وهو الظهر، نعم قد يحتمل انطباقه عليه لو أخذنا عدم الكرّية مجرّداً من القيد.

الجواب: إن استصحاب عدم الكرّية إلى زمن الملاقاة بما هو زمن الملاقاة خلاف الفرض؛ لأنّ فرض الكلام هو على تقدير كون الأثر مترتّباً على بقاء عدم الكرّية إلى واقع زمن الملاقاة، وليس على بقاء عدم الكرّية إلى زمن الملاقاة بما هو زمن الملاقاة، لما عرفت من أن بقاء عدم الكرّية إلى زمن الملاقاة بما هو زمن الملاقاة، هو فرض الاحتمال الأول، وقد تقدّم أنه يؤدّي إلى لزوم محذور الأصل المثبت.

رجحان القول الثاني واختيار القول الثالث

تقدّم أن القول الثاني يذهب إلى عدم جريان استصحاب عدم الكرّية فيما إذا علم بزمن ارتفاع عدم الكرّية، وفي ضوء ما تقدّم يتبيّن رجحان هذا القول، لكن ليس على إطلاقه، لأنّ هذا القول يذهب إلى استصحاب عدم الكرّية حتى ولو كان كلا زمني ارتفاع عدم الكرّية وعدم ارتفاعه مجهولي التاريخ، لكن تقدّم عدم قبول جريان الاستصحاب على إطلاقه في مجهولي التاريخ، إذ في فرض جهالة التاريخين يوجد موردان لا يجري في أحدهما استصحاب عدم الكرّية، وإنّما يجري في المورد الثاني منهما.

المورد الأوّل: الذي لا يجري فيه استصحاب عدم الكرّية، وهو ما لو كان زمن الملاقاة للنجس مردّداً بين زمانين، وكذلك زمن ارتفاع عدم الكرّية أيضاً مردّداً بين نفس هذين الزمانين، من قبيل ما لو فرضنا أن الملاقاة مردّدة بين الساعة الأولى والساعة الثانية من النهار، ففي هذه الحالة يكون زمن ارتفاع عدم الكرّية مردّداً بين نفس هاتين الساعتين، ومعه: نجزم بارتفاع عدم الكرّية في الساعة الثانية، لأنّ ارتفاع عدم الكرّية سواء كان في الساعة الأولى أو الثانية فلا إشكال في تحقّقه في الساعة الثانية على كلّ حال، ومع الجزم بارتفاع عدم

الكرّية في الساعة الثانية يحتمل أن يكون واقعاً زمن الملاقاة هو الساعة الثانية، وبما أننا قد فرضنا العلم بارتفاع عدم الكرّية وهو في الساعة الثانية، فهذا يعني أن إبقاء عدم الكرّية المتيقّن إنما هو إبقاء له إلى الوقت الذي نعلم فيه بانتقاضه، وليس إبقاء له إلى زمن يشكّ فيه بانتقاضه كما عرفت ذلك سابقاً، ومعه لا يجري فيه استصحاب عدم الكرّية.

المورد الثاني: وهو المورد الذي يجري فيه استصحاب عدم الكرّية، كما لو فرضنا أن زمن تردّد ارتفاع عدم الكرّية أوسع من زمن تردّد الملاقاة، كما لو كان زمن ارتفاع عدم الكرّية مردّداً بين الساعة الأولى والساعة الثانية والساعة الثالثة من النهار، أما زمن الملاقاة فهو مردّد بين الساعة الأولى والساعة الثانية من النهار، ففي هذه الحالة يجري استصحاب بقاء عدم الكرّية إلى واقع زمن الملاقاة، وذلك لأنّ واقع زمن الملاقاة إن كان هو الساعة الأولى فيجري فيه استصحاب عدم الكرّية إلى الساعة الأولى بلا إشكال، لأنّه في الساعة الأولى لا نجزم بارتفاع عدم الكرّية، لأنّ الارتفاع وإن كان محتملاً في الساعة الأولى، لكن لا يقين به، وهكذا لو كان زمن الملاقاة واقعاً هو الساعة الثانية من النهار، لأنّه لا يقين بارتفاع عدم الكرّية في الساعة الثانية، وإنّما اليقين بارتفاع عدم الكرّية في الساعة الثالثة، وإن كان الارتفاع محتملاً في الساعة الثانية، لكن دون اليقين فيه، وعلى هذا الأساس تكون الساعة الثالثة هي الوقت الذي نقطع ونجزم فيه بارتفاع عدم الكرّية على كلّ تقدير، لكن المفروض أننا لا نريد استصحاب عدم الكرّية إلى الساعة الثالثة، وإنّما المفروض أنا نريد استصحاب عدم الكرّية إلى واقع زمن الملاقاة المردّد بين الساعة الأولى والساعة الثانية.

ومن هنا يتّضح رجحان القول الثاني؛ لأنّ الاستصحاب يجري في الصورة الثانية لا غير، ولا يجري في الصورة الأولى في شكلها الأول، وكذلك لا يجري الاستصحاب في الصورة الثالثة، وهذا يعني: أن السيد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ يذهب إلى

اختيار القول الثالث، ولكن لا على إطلاقه، لأنّه يختار جريان الاستصحاب في الشكل الثاني من الصورة الأولى، بينما صاحب القول الثالث يختار عدم جريان استصحاب عدم الكرّية فيها بكلا شكليها.

والحاصل مما تقدّم: عدم جريان استصحاب عدم الكرّية في الصورة الثالثة، وكذلك لا يجري الاستصحاب في الشكل الأوّل من الصورة الأولى؛ للزوم محذور الأصل المثبت، أو عدم إحراز كون المورد من موارد نقض اليقين بالشكّ.

أما في الصورة الثانية فيمكن جريان استصحاب عدم الكرّية، لأنّ المفروض فيها أن وقت الملاقاة معلوم، حيث فرض أنه الساعة الثانية من النهار، بخلاف وقت ارتفاع عدم الكرّية فإنه مردّد بين الساعة الأولى والثانية والثالثة، وقد تبيّن في مطاوي البحث أن استصحاب عدم الكرّية إلى وقت الملاقاة - الذي هو الساعة الثانية من النهار- ليس نقضاً باليقين؛ لعدم اليقين بارتفاع عدم الكرّية في الساعة الثانية، وإنّما اليقين بارتفاع عدم الكرّية في الساعة الثالثة من النهار، إذ في هذا الوقت يكون ارتفاع عدم الكرّية معلوماً على جميع التقادير.

أقسام مجهولي التاريخ

ذكر صاحب الكفاية وغيره من الأعلام أن مجهولي التاريخ على أربعة أقسام؛ لأنّ الأثر الشرعي إما يترتّب على نوع وجود الحادث عند وجود الحادث الآخر، أو على نوع عدمه عند وجود الحادث الآخر.

وعلى كلّ تقدير فإما يترتّب على نوع وجود الحادث أو عدمه بنحو كان التامّة، أو بنحو كان الناقصة، فتكون مجموع الأقسام أربعة، وهي:

١. أن يترتّب الأثر الشرعي على نوع وجود الحادث عند وجود الحادث الآخر على نحو مفاد كان التامّة.

٢. أن يترتّب الأثر الشرعي على نوع وجود الحادث عند وجود الحادث الآخر على نحو مفاد كان الناقصة.

٣. أن يترتّب الأثر الشرعي على نوع عدم الحادث عند وجود حادث آخر على نحو مفاد النفي الناقص.

٤. أن يترتّب الأثر الشرعي على نوع عدم الحادث عند وجود حادث آخر على نحو مفاد النفي التامّ. فهذه هي الأقسام الأربعة للموضع الأول.

وفيما يلي بيان هذه الأقسام:

القسم الأوّل: ترتّب الأثر على وجود الحادث على نحو مفاد كان التامّة

وهذا القسم له أربع صور:

الصورة الأولى: أن يكون الأثر الشرعي مترتّباً على وجود أحدهما متأخّراً، مثاله: ما إذا فرض أن الإرث مترتّب على تقدّم موت المورث على موت الوارث، فيستصحب عدم تقدّمه ويحكم بعدم الإرث.

كما لو كان موت الزوجة متقدّماً على الزوج، فعليه كفنها، وأما إذا ماتت بعد الزوج أو ماتا متقارناً، فليس كفنها عليه، فإذا شكّ في أنها ماتت متقدّماً أو متأخّراً أو متقارناً يستصحب عدم كون موتها متقدّماً ويحكم بعدم وجوب كفنها على الزوج.

أو كما لو كان أحد المتوارثين كافراً، فإنّ استصحاب عدم موت مسلمهما إلى زمان موت الآخر الكافر جارٍ ويترتّب عليه الأثر، وهو إرث المسلم، ولا يجري استصحاب عدم موت الكافر إلى زمان موت المسلم؛ لعدم ترتّب أثر شرعي له حتى في ظرف العلم بتأخّر موته عن موت المسلم، لأنّ الكافر لا يرث المسلم.

الصور الثانية: أن يكون الأثر الشرعي مترتّباً على وجود أحدهما متأخّراً .

مثاله: ملاقاة الثوب المتنجّس للماء، فيرتّب عليها طهارة الثوب إذا كانت متأخّرة عن كرّية الماء، وإلّا فلا تؤثّر في الطهارة، سواء كانت الملاقاة قبل الكرّية أو متقارنةً معها، فيستصحب عدم وجودها متأخّراً ويحكم بنجاسة الثوب.

الصورة الثالثة: أن يكون الأثر الشرعي مترتّباً على وجود أحدهما متقارناً.

مثاله: تقارن التكبيرة للنية - بناء على كون النيّة شرطاً لتأثير التكبيرة في الدخول في الصلاة - فيترتّب على وجود التكبيرة متقارناً مع النية حرمة قطع العمل، ولا يترتّب عليه إذا كانت التكبيرة متقدّمة عليها أو متأخّرة عنها. وحينئذٍ يستصحب عدم وجودها متقارنةً مع النية ويحكم بعدم حرمة قطع العمل.

مثال آخر: تقارن انغماس جميع البدن للنية في الغسل الارتماسي، فيترتّب على وجود الغسل متقارناً معها رفع الحدث الأكبر وحصول الطهارة، ولا يترتّب هذا الأثر على وجوده متقدّماً عليها، ولا متأخّراً عنها، فإذا شكّ في وجودها متقارناً فيستصحب عدمه ويحكم بعدم حصول الطهارة.

الصورة الرابعة: يترتّب الأثر الشرعي على وجود كلّ منهما لا بنحو خاصّ، بل سواء تقدّم أو تأخّر أو تقارن.

وذهب صاحب الكفاية إلى عدم جريان الاستصحاب في هذه الصورة «لمعارضته باستصحاب العدم في الآخر لتحقّق أركانه في كلّ منهما»[1].

وخالفه السيد الخوئي، فأفاد ما حاصله: أنه إذا كان الأثر الشرعي لسبق كلّ منهما على الآخر فيتمسّك بأصالة عدم السبق في كلّ منهما؛ وكذا إذا كان الأثر لسبق أحدهما على الآخر، وكان لتأخّره عن الآخر أيضاً أثر، فلا مانع من جريان الاستصحاب في عدم السبق والتأخّر.

(١) كفاية الأصول: ص٤٢٥.

ولا معارضة بين الأصلين في كلتا الصورتين؛ لاحتمال التقارن.

نعم، لو كان لنا علم إجمالي بسبق أحدهما على الآخر، لا تجري أصالة عدم السبق؛ للمعارضة بعدم سبق الآخر في الصورة الأولى، ومعارضتها بأصالة التأخّر في الصورة الثانية[1].

وقد أشار صاحب الكفاية إلى هذه الصور بالنحو التالي:

الصورة الأولى أشار إليها بقوله: «فتارة كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو خاصّ من التقدّم أو التأخّر، أو التقارن، لا للآخر، ولا له بنحو آخر»[2].

أما الصورة الثانية فذكرها بقوله في العبارة المتقدّمة «ولا له بنحو آخر»[3].

وإلى الصورة الثالثة بقوله «بخلاف ما إذا كان الأثر لوجود كلّ منهما كذلك».

أما الصورة الرابعة فألمح إليها بقوله: «أو لكلّ أنحاء وجوده»[4].

وحاصل ما تقدّم هو أن الاستصحاب يجري في الصور الثلاث الأولى دون الصورة الأخيرة؛ لوجود التعارض بين الأصلين أو الأصول.

هذا تمام الكلام في القسم الأوّل بصوره الأربع.

القسم الثاني: ترتّب الأثر على وجود الحادث على مفاد كان الناقصة

وقد ذهب المحقّق الخراساني إلى عدم جريانه وقال: «فلا مورد هاهنا للاستصحاب، لعدم اليقين السابق فيه بلا ارتياب» مثال ذلك: لو كان الإرث مترتّباً على كون موت المورّث متّصفاً بالتقدّم على موت الوارث، ففي هذه

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٢٠٧.

(٢) كفاية الأصول: ص٤٢٥.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

الحالة لا يجري الاستصحاب؛ لعدم اليقين السابق بكـون مـوت المـورّث مـثلاً متّصفاً بالتقدّم على موت الوارث، ولايقين لنا بعدم كونه متّصفاً بالتقدّم؛ ولهذا لم يتعرّض صاحب الكفاية لذكر الصور الأربع التي ذكرها في القسم الأول.

لكن السيد المحقّق الخوئي خـالف صـاحب الكفايـة، وذهـب إلى جريـان الاستصحاب متمـسّكاً لـذلك بأنـه لا يعتـبر في استـصحاب عـدم الاتّـصاف بالسبق وجوده في زمان لم يتّصف به، بل يكفي عـدم اتّـصافه بـه حـين لم يكـن موجوداً، فيجري الاستصحاب في المقام أيضاً[1].

وكذلك ذهب السيد الخمينـي إلى جريـان الاستـصحاب في المقـام، حيـث قال: «لا إشكال في جريان الاستصحاب مع الشكّ في أصـل تحقّـق شيء ولا في جريانه مع الشكّ في تقدّمه وتأخّره بالنسبة إلى أجزاء الزمان ... ومجمل الكـلام فيه أن الحادثين إما أن يكونا مجهولي التاريخ أو أحـدهما كـذلك، فعـلى الأول لا إشكال في جريانه إذا كان الأثر مترتّباً على عـدم تقـدّم أحـدهما عـلى الآخـر أو مقارنته له بنحو كان التامّة. فاستصحاب عدم تحقّق عنـوان تقـدّم دخـول زيـد على عمرو في البيت، جارٍ كاستصحاب ساير العنـاوين المـضايفة معـه كـذلك. وكذا لا إشكال في جريانه إذا كان الأثر مترتّباً على سلب اتصاف أحدهما بأحـد العناوين على نحو كان الناقصة، فاستصحاب أن زيداً لم يكن مقدّماً على عمـرو في دخول البيت مما لا مانع منه؛ لتمامية أركانه، فإنَّه قبل دخولهما يصدق أن زيـداً لم يكن مقدّماً على عمرو في الدخول بنحو السلب المحـصّل الـصادق مـع نفـي الموضوع، وكذا إذا كان الأثر مترتّباً على تقدّم دخول زيد على عمرو بنحـو كـان الناقصة، فيستصحب عدم كون زيد مقدّماً على عمرو لسلب الأثر»[2].

---

(١) انظر مصباح الأصول: ج٣، ص٢٠٧.

(٢) المصدر السابق.

القسم الثالث ترتّب الأثر على عدم الحادث بمفاد النفي الناقص

وذلك كأن يكون موضوع الأثر «الماء غير الكرّ في زمان حدوث الملاقاة»، وعلمنا بحدوث الكرّية والملاقاة، ولم نعلم المتقدّم والمتأخّر، فلا يجري فيه الأصل المذكور - أي أصالة عدم الكرّية إلى زمان الملاقاة- لإثبات كون الماء موصوفاً بالعدم المذكور، لأنّه يتوقّف على اليقين بكونه موصوفاً بالعدم في وقت ثمّ يشكّ في بقائه على ما كان من الوصف المذكور، إذ الماء من الأوّل غير معلوم الاتصاف، لأنّ الوصف (الكرّية) إن كان وجد متأخّراً عن زمان حدوث الآخر (الملاقاة) كان الماء موصوفاً بالعدم المذكور، وإن كان متقدّماً أو مقارناً له فهو غير موصوف، وحيث لم يعلم أنه متأخّر أو متقدّم فقد شكّ في اتّصافه بذلك في جميع الأزمنة.

وأما استصحاب عدم الماء بصورة السالبة بانتفاء الموضوع، بأن يقال: لم يكن ماء ولا كرّية، وقد انقلب العدم في الماء إلى الوجود ونشكّ في انقلابه في جانب الكرّية، فنستصحب عدم الماء الكرّ، فهو لا يثبت موضوع الأثر، أي الماء غير الكرّ.

وإلى هذا أشار صاحب الكفاية بقوله: «وأخرى كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر، فالتحقيق أنه أيضاً ليس بمورد للاستصحاب، فيما كان الأثر المهمّ مترتّباً على ثبوته للحادث، بأن يكون الأثر للحادث المتّصف بالعدم في زمان حدوث الآخر لعدم اليقين بحدوثه كذلك في زمان، بل قضية الاستصحاب عدم حدوثه كذلك، كما لا يخفى»[1].

القسم الرابع: ترتّب الأثر على عدم الحادث على نحو النفي التامّ

كالنجاسة المترتّبة على عدم كرّية الماء عند الملاقاة، فقد منع المحقّق الخراساني من جريان الأصل وعلّله بعدم اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، وهذا ما يأتي الكلام فيه في البحث اللاحق.

(١) كفاية الأصول: ص٤٢٦.

(١٠٥)

شبهة انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين

- تفسيرات عبارة الآخوند
- التفسير الأوّل
- مناقشة التفسير الأوّل
- الوجه الأوّل: لا يشترط اتصال الشكّ باليقين بحسب الواقع
- الوجه الثاني: النقض بعدم جريان الاستصحاب في كلّ مورد

شبهة انفصال زمان الشك عن زمان اليقين

بقيَ علينا أن نشيرَ إلى أنّ ما اخترناه وإن كان قريباً جداً من القولِ الثالث الذي ذهبَ إليه صاحبُ الكفايةِ، غيرَ أنّهقُدِّسَ سِرُّهُ قد فسَّرَ موقفَه واستدلَّ على قولِهِ ببيانٍ يختلفُ بظاهره عمّا ذكرناه؛ إذ قالَ بأنّ استصحابَ عدمِ الكرّيةِ إنّما لا يجري في حالةِ الجهلِ بالزمانين لعدمِ إحرازِ اتّصالِ زمانِ الشكِّ بزمانِ اليقين، وقد فُسِّرَ هذا الكلام بما يمكنُ توضيحُه كما يلي:

إذا افترضنا أنّ الماءَ كان قليلاً قبلَ الزوالِ ثمَّ مرَّت ساعتان حدثت في إحداهما الكرّيةُ وفي الأخرى الملاقاةُ للنجاسة.

فهذا يعني أنّ كلاً مِن حدوثِ الكرّيةِ والملاقاةِ معلومٌ في إحدى الساعتين بالعلم الإجماليّ، فهناك معلومان إجماليّانِ وإحدى الساعتين زمانُ أحدِهما والساعةُ الأخرى زمانُ الآخر، وعليه فالملاقاةُ المعلومةُ إذا كانت قد حدثت في الساعة الثانيةِ فقد حدثت الكرّيةُ المعلومةُ في الساعة الأولى، واستصحابُ عدمِ الكرّيةِ إلى زمانِ الملاقاة على هذا التقدير يعني أنّ زمانَ الشكِّ الذي يرادُ جرُّ عدمِ الكرّيةِ إليه هو الساعةُ الثانية، وزمانُ اليقين بعدم الكرّيةِ هو ما قبلَ الزوال، وأمّا الساعةُ الأولى فهي زمانُ الكرّية المعلومةِ إجمالاً، وهذا يؤدّي إلى انفصالِ زمانِ اليقين بعدم الكرّيةِ عن زمان الشكِّ فيه بزمانِ اليقينِ بالكرّيةِ، وما دام هذا التقديرُ محتملاً فلا يجري الاستصحاب. لعدم إحرازِ اتصالِ زمانِ الشكِّ بزمانِ اليقين.

ونُلاحظُ على ذلك:

أوّلاً: أنَّ الساعةَ الأولى على هذا التقديرِ هي زمانُ الكرّيةِ واقعاً لا زمانُ الكرّية المعلومة بما هي معلومةٌ، لأنّ العلمَ بالكرّية كان على نحو العلم

الإجماليِّ من ناحيةِ الزمان وهو علمٌ بالجامعِ، فلا احتمالَ للانفصالِ إطلاقاً.

وثانياً: أنّ البيانَ المذكور لو تمَّ لَمنعَ عن جريان استصحابِ عدمِ الكرّيةِ حتّى في الصورةِ التي اختار صاحبُ الكفاية جريانَ الاستصحاب فيها، وهي صورةُ الجهل بزمانِ حدوث الكرّيةِ مع العلمِ بزمان الملاقاةِ وأنه الساعةُ الثانيةُ مثلاً؛ لأنَّ الكرّيةَ معلومةٌ بالإجمال في هذه الصورة، ويحتملُ انطباقُها على الساعة الأولى، فإذا كان انطباقُ الكرّيةِ المعلومةِ بالإجمال على زمانٍ يوجب تعذُّرَ استصحاب عدمِ الكرّيةِ إلى ما بعد ذلك الزمان، جرى ذلك في هذه الصورةِ أيضاً، وتعذَّر استصحابُ عدمِ الكرّية إلى الساعة الثانية؛ لاحتمالِ الفصلِ بين زمانِ اليقينِ وزمانِ الشكِّ بزمانِ العلم بالكرّيةِ.

الشرح

تقدّم في البحث السابق أن السيد الشهيد قُدِّسَ سِرُّه اختار القول الثالث من عدم جريان استصحاب بقاء عدم الكرّية إلى زمان الملاقاة في صورة الجهل بكل من زمان ارتفاع «عدم الكرّية» وزمان ملاقاة النجاسة، وهو مختار صاحب الكفاية أيضاً، لكن الاختلاف بينهما في الدليل الذي ساقه كلٌّ منهما.

حيث كان دليل المصنّف هو عدم إحراز كون المورد من موارد نقض اليقين بالشكّ، بل يمكن أن يكون من موارد نقض اليقين باليقين، في حين إن صاحب الكفاية ساق دليلاً يختلف عن دليل المصنّف، فذكر أن علّة عدم الاستصحاب في الحالة المذكورة هو عدم إحراز اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين، وهذا ما ذكره بقوله: «التحقيق أنه أيضاً ليس بمورد للاستصحاب ... وكذا فيما كان مترتّباً على نفس عدمه في زمان الآخر واقعاً، وإن كان على يقين منه في آن قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما؛ لعدم إحراز اتّصال زمان شكّه وهو زمان حدوث الآخر بزمان يقينه؛ لاحتمال انفصاله عنه باتّصال حدوثه به»[1].

تفسيرات عبارة الآخوند

وقد ذكر المصنّف[2] أن عبارة صاحب الكفاية بعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين أصبحت من المشكلات، لأنها من العبارات التي لا تخلو من إغلاق، ولذا نجد الأعلام كالمحقّق النائيني والعراقي والإصفهاني[3] فسّروا هذه العبارة بتفسير يختلف عن الآخر، وفيما يلي بعض التفسيرات لمراد صاحب

(١) كفاية الأصول: ص٤٢٠.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٣١٢.

(٣) سنذكر في التعليق على النصّ اللاحق تفسير الأعلام لهذه العبارة مع مناقشاتهم لها.

الكفاية من عبارته المذكورة.

التفسير الأوّل: حاصل هذا التفسير هو أن هنا مقدّمات ثلاثاً:

المقدّمة الأولى: وجود اليقين بعدم الكرّية واليقين بعدم الملاقاة.

المقدّمة الثانية: في الساعة الأولى حدث أحدهما، أي حدث إما ارتفاع عدم الكرّية وصيرورة الماء كراً أو حصول الملاقاة.

المقدّمة الثالثة: في الساعة الثانية حدث الآخر.

فيوجد لدينا علم إجمالي بأن ارتفاع عدم الكرّية إما حدث في الساعة الأولى وإما في الساعة الثانية، مع الأخذ بنظر الاعتبار بعدم وجود تقارن زماني بين الملاقاة وبين الارتفاع. وفي المقام يوجد احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن الملاقاة حدثت في الساعة الأولى، فلابدّ أن يكون حدوث عدم الكرّية في الساعة الثانية.

الاحتمال الثاني: أن الملاقاة حدثت في الساعة الثانية، وعليه يكون حدوث عدم الكرّية في الساعة الأولى.

فإذا أردنا أن نستصحب عدم الكرّية إلى زمان الشكّ – الذي هو زمن الملاقاة في إحدى الساعتين– فإن كان زمن الملاقاة المشكوك هو الساعة الأولى، فيلزم اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين بعدم الكرّية، وعليه فيجري الاستصحاب بلا إشكال.

ولكن إذا كان زمن الملاقاة هو الساعة الثانية، فلا يمكن أن يجري الاستصحاب لأنّ فرض حدوث الملاقاة في الساعة الثانية يعني أن ارتفاع عدم الكرّية حدث في الساعة الأولى، وعليه فصيرورة الماء كرّاً تكون معلومة في الساعة الأولى، مما يؤدّي إلى حصول فاصلة بين زمان العلم بعدم الكرّية وبين زمان الشكّ في بقاء عدم الكرّية، وهذا الفاصل هو العلم بصيرورة الماء كرّاً في الساعة الأولى، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يجري الاستصحاب، لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، إذ من شروط جريان الاستصحاب إحراز الاتّصال بين زمان

الشكّ وزمان اليقين.

مثال آخر: لو فرضنا أن الوالد كان حيّاً في يوم الخميس، وإبنه كان كافراً في يوم الخميس أيضاً، فعدم موت الوالد المورث وعدم إسلام الولد الوارث كلاهما متيقّن يوم الخميس.

ونفرض أن الزمان الأوّل هو زمان حدوث أحدهما، وهو يوم الجمعة الذي حدث فيه موت، أو إسلام الوارث.

ونفرض أن الزمان الثاني هو زمان حدوث الآخر، هو يوم السبت وهو زمان حدوث ما لم يحدث في يوم الجمعة، أي إما حدوث موت المورث فيما إذا كان إسلام الوارث في يوم الجمعة، وإما إسلام الوارث فيما إذا كان موت المورث في يوم الجمعة.

فكلّ منهما يحتمل حدوثه في يوم الجمعة ويوم السبت، وزمان الشكّ في أحدهما هو زمان وجود الآخر، وهو مردّد بين يوم الجمعة ويوم السبت، مثلاً. فإن كان زمان حدوث موت الوالد المورث هو يوم الجمعة، فزمان الشكّ متّصل بزمان اليقين، وإن كان يوم السبت فزمان الشكّ غير متّصل بزمان اليقين، لأنّ زمان اليقين وزمان موته يوم الخميس وزمان الشكّ يوم السبت، فيوم الجمعة فاصل بين زمان اليقين وزمان الشكّ؛ وهكذا الكلام بالنسبة إلى إسلام الولد الوارث، فلم يحرز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، فلا يجري الاستصحاب؛ لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

و هذا التفسير أشار إليه المحقّق النائيني بقوله: «إن المستفاد من قولهم عليهم السلام (لا تنقض اليقين بالشكّ) هو المنع عن ناقضية الشكّ لليقين المتّصل به، بحيث يكون أحد الزمانين هو زمان اليقين، والزمان الذي بعده هو زمان الشكّ، فكلما أحرز فيه هذا المعنى فلابدّ فيه من الحكم بجريان الاستصحاب والبناء فيه على الحالة السابقة، وكلّما شكّ فيه أو قطع بعدمه فلا يجري الاستصحاب. أما على

الثاني فواضح، وأما على الأول فلأن الاتّصال إذا كان معتبراً في جريانه فلا محالة يكون الشكّ في تحقّقه شكّاً في تحقّق موضوعه، فالتمسّك به حينئذ يكون تمسّكاً بالعموم في الشبهة المصداقية، وعلى ذلك لابدّ في جريان الاستصحاب من إحراز اتّصال زمانَي اليقين والشكّ»[1].

وقد نوقش التفسير الأوّل بوجهين:

الوجه الأوّل: لا يشترط اتّصال الشكّ باليقين بحسب الواقع: إن المطلوب في الاستصحاب هو توفّر الشكّ في البقاء متّصلاً باليقين بالحدوث، بحسب علمنا لا بحسب الواقع، وفي المقام أن الساعة الأولى – بحسب الفرض – هي زمان حدوث الكرّية واقعاً، وليس زمان علمنا بحدوث الكرّية، وذلك لأنّ العلم الإجمالي بحدوث الكرّية متعلّق بالجامع بين حدوثها في الساعة الأولى أو الساعة الثانية – كما تقدّم على مبنى السيد الشهيد – وليس كون العلم الإجمالي متعلّقاً بالواقع، وعلى هذا الأساس لا يوجد علم بحدوث الكرّية في الساعة الأولى بالتحديد، لكي يكون فاصلاً بين زمان الشكّ واليقين، ومانعاً من جريان الاستصحاب.

بل حتى لو بنينا على أن العلم الإجمالي متعلّق بالواقع، فلابدّ أن نفترض مجامعته مع الشكّ في كلّ من الأطراف، وإلّا لكان علماً تفصيلياً، ويكفي في الاستصحاب هذا الشكّ، ولهذا يرى صاحب الكفاية جريان الاستصحابين الإلزاميين في طرفي العلم الإجمالي بالترخيص، ولا يرى أن ذلك من نقض اليقين باليقين[2].

الوجه الثاني: النقض بعدم جريان الاستصحاب في كلّ مورد: وهو جواب

(١) أجود التقريرات: ج٢، ص٤٢٩. وقد أورد المحقّق النائيني إشكالاً على ما فسّره، نتعرّض لذكره في التعليق على النصّ اللاحق.

(٢) انظر بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٣١٣.

نقضيّ، حاصله: أنه بناء ما ذكر من لزوم إحراز اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين بالحدوث، يلزم عدم جريان الاستصحاب في كلّ مورد، وليس فقط لا يجري في المقام، ومن جملة الموارد الصورة الثانية المتقدّمة التي اختار صاحب الكفاية جريان الاستصحاب فيها، وذلك لأنّ صاحب الكفاية قد افترض في الصورة الثانية العلم بكون الملاقاة حدثت في الساعة الثانية، في حين يبقى تاريخ حدوث الكرّية معلوماً إجمالاً، فلعلّه الساعة الأولى أو الثانية أو الثالثة وهكذا، وعلى هذا الأساس نقول: يحتمل حدوث الكرّية في الساعة الأولى، ومن ثمّ تكون الساعة الأولى هي الساعة التي علم بالانتقاض - أي تخلّل يقين بالانتقاض بين اليقين بالحدوث وبين الشكّ في البقاء- وعليه لا يتّصل زمان الشكّ بزمان اليقين لحصول الفاصل بين الشكّ واليقين وهو الساعة الأولى التي علم فيها بحصول الكرّية، أي علم بالانتقاض. «بل يرد النقض بالاستصحاب في كلّ مورد علم بانتقاض الحالة السابقة المراد استصحابها لثبوت هذا العلم الإجمالي بالانتقاض في أحد الزمانين فيه أيضاً»(١).

تعليق على النص

• قوله: «**بقي علينا أن نشير الى ما اخترناه وإن كان قريباً جدّاً من القول الثالث**». التعبير بـ«قريباً» لأنه لم يكن مطابقاً للقول الثالث، إذ في القول الثالث ذهب المحقّق الخراساني إلى عدم جريان الاستصحاب في الصورة الثالثة وفي الصورة الأولى بكلا شقّيها، في حين إن المصنّف قال بعدم جريان الاستصحاب في الصورة الثالثة والشقّ الأول من الصورة الأولى.

• قوله: «**ونلاحظ على ذلك أولاً أن الساعة الأولى على هذا التقدير**» أي على تقدير حصول الفصل بين قلّة الماء والملاقاة.

---

(١) المصدر السابق: ج٦، ص٣١٤.

(١٠٦)

التفسير الثاني لعبارة الآخوند

- مناقشة السيد الشهيد للتفسير الثاني
  - ✓ الأثر الشرعي مترتّب على ذوات الأجزاء
  - ✓ النقض بعدم جريان الاستصحاب في الصورة الثانية
- تفسيرات كلام الآخوند ومناقشاتها؛ التفسير الأول
- تفسير آخر للمحقّق النائيني
- تفسير المحقّق الاصفهاني لكلام الآخوند
- تفسير المحقّق العراقي لكلام الآخوند

وهناك تفسيرٌ آخرُ لكلامِ صاحبِ الكفايةِ أكثرُ انسجاماً مع عبارتهِ، ولنأخذ المثالَ السابقَ لتوضيحه، وهو الماءُ الذي كان قليلاً قبلَ الزوال ثمَّ مرّت ساعتان حدثت في إحداهما الكرّيةُ وفي الأخرى الملاقاةُ للنجاسة.

وحاصلُ التفسيرات: أنّ ظرفَ اليقين بعدم الكرّيةِ في هذا المثال هو ما قبلَ الزوال، وظرفُ الشكِّ مردّدٌ بين الساعة الأولى بعدَ الزوالِ والساعةِ الثانية، لأنّ عدمَ الكرّيةِ له اعتباران، فتارةً نأخذُه بما هو مقيسٌ إلى قطعات الزمان وبصورةٍ مستقلّةٍ عن الملاقاة، وأخرى نأخذُهُ بما هو مقيسٌ إلى زمان الملاقاةِ ومقيّدٌ به.

فإذا أخذناه بالاعتبارِ الأوّل وجدنا أنّ الشكَّ فيه موجودٌ في الساعة الأولى وهي متّصلةٌ بزمانِ اليقينِ مباشرةً، فبالإمكان أن نستصحبَ عدمَ الكرّية إلى نهاية الساعةِ الأولى، ولكن هذا لا يفيدُنا شيئاً لأنّ الحكمَ الشرعيَّ ـ وهو انفعالُ الماء ـ ليس مترتّباً على مجرّد عدمِ الكرّيةِ، بل على عدمِ الكرّيةِ في زمانِ الملاقاة.

وإذا أخذنا عدمَ الكرّيةِ بالاعتبار الثاني ـ أي مقيساً ومنسوباً إلى زمانِ الملاقاة ـ فمن الواضح أنَّ الشكَّ فيه إنّما يكونُ في زمانِ الملاقاة، إذ لا يمكنُ الشكُّ قبلَ زمان الملاقاةِ في عدمِ الكرّيةِ المنسوبِ إلى زمانِ الملاقاة، وإذا تحقّقَ أنَّ زمانَ الملاقاة هو زمانُ الشكِّ ترتّبَ على ذلك أنّ زمانَ الشكِّ مردّدٌ بين الساعةِ الأولى والساعةِ الثانيةِ تبعاً لتردُّدِ نفسِ زمانِ الملاقاةِ بينَ الساعتين، وهذا يعني عدمَ إحرازِ اتّصالِ زمانِ الشكِّ بزمانِ اليقين لأنّ زمانَ اليقين ما قبلَ الزوال وزمانَ الشكّ محتملُ الانطباق على الساعةِ الثانية، ومع انطباقهِ عليها يكونُ مفصولاً عن زمانِ اليقين بالساعة الأولى.

ونلاحظُ على ذلك:

أوّلاً: أنّ الأثرَ الشرعيَّ إذا كان مترتّباً على عدم الكرّيةِ المقيّدِ بالملاقاة ـ أي على اجتماع أحدهما بالآخر ـ فقد يتبادرُ إلى الذهن أنّ الشكَّ في هذا العدمِ المقيّدِ بالملاقاةِ لا يكونُ إلاّ في زمان الملاقاة، وأمّا الشكُّ ـ قبلَ زمانِ الملاقاة ـ في عدم الكرّيةِ فهو ليس شكّاً في عدم الكرّيةِ المقيّدِ بالملاقاة.

ولكنَّ الصحيح: أنّ الأثرَ الشرعيَّ مترتّبٌ على عدم الكرّيةِ والملاقاةِ بنحوِ التركيبِ بدونِ أخذ التقيّدِ والاجتماع، وإلاّ لما جرى استصحابُ عدمِ الكرّيةِ رأساً كما تقدّم، وهذا يعني أنَّ عدمَ الكرّيةِ بذاتِه جزءُ الموضوع، ولا فرقَ في ذلك بين ما كان منه في زمان الملاقاة أو قبلَ زمانها، غير أنّه في زمانها يكونُ الجزءُ الآخر موجوداً أيضاً، وعليه فعدمُ الكرّية مشكوكٌ منذُ الزوال وإلى زمانِ الملاقاة.

وإن كان الأثرُ الشرعيُّ لا يترتّبُ فعلاً إلاَّ إذا استمرَّ هذا العدمُ إلى زمانِ الملاقاة، فيجري استصحابُ عدمِ الكرّيةِ من حين ابتداء الشكِّ في ذلك إلى الزمانِ الواقعيِّ للملاقاة، وبهذا نثبتُ بالاستصحابِ عدماً للكرّية متّصلاً بالعدم المتيقّن، وإن كان الأثرُ الشرعيُّ لا يترتّبُ على هذا العدمِ إلاّ في مرحلةٍ زمنيةٍ معيّنةٍ قد تكونُ متأخّرةً عن زمان اليقين، فإنّ المناطَ اتّصالُ المشكوك الذي يرادُ إثباتُه استصحاباً بالمتيقّن لا اتّصالُ فترةِ ترتّبِ الأثرِ بالمتيقّن، فإذا كنتَ على يقينٍ من اجتهاد زيدٍ فجراً، وشككتَ في بقاءِ اجتهادهِ بعد طلوعِ الشمسِ، ولم يكنِ الأثرُ الشرعيُّ مترتّباً على اجتهاده عندَ الطلوع، إذ لم يكن عادلاً وإنّما أصبح عادلاً بعدَ ساعتين، أفلا يجري استصحابُ الاجتهاد إلى ساعتين بعد طلوعِ الشمس؟ فكذلك في المقام.

ثانياً: أنّ ما ذُكر لو تمَّ لمَنَعَ عن جريان استصحابِ عدمِ الكرّيةِ فيما إذا كان زمانُ حدوثِها مجهولاً مع العلمِ بتاريخِ الملاقاة، كما إذا كان عدمُ الكرّية وعدمُ الملاقاةِ معلومين عند الزوال وحدثت الملاقاةُ بعدَ ساعةٍ ولا يدري

متى حدثت الكرّية، فإنّ استصحابَ عدمِ الكرّيةِ إلى زمانِ الملاقاةِ يجري عند صاحبِ الكفاية، مع أنّه يُواجه نفسَ الشبهةِ الآنفةِ الذكر، لأنّ الشكّ في عدمِ الكرّيةِ المنسوبِ إلى زمانِ الملاقاة إنّما هو في زمانِ الملاقاة بحسبِ تصوّرِ هذه الشبهةِ أي بعد ساعةٍ من الزوالِ مع أنّ زمانَ اليقينِ بعدم الكرّيةِ هو الزوال.

ولا نرى حاجةً للتوسُّع أكثرَ من هذا في استيعابِ نكاتِ الاستصحابِ في الموضوعاتِ المركّبة، كما أنّ ما تقدَّم من بحوثِ الاستصحاب أحاطَ بالمهمِّ من مسائله، وهناك مسائلُ في الاستصحاب لم نتناولْها بالبحث هنا ـ كالاستصحاب في الأمور التدريجية، والأصل السببيّ والمسببّي ـ وذلك اكتفاءً بما تقدّمَ من حديثٍ عن ذلك في الحلقةِ السابقةِ. وبذلك نختمُ الكلامَ عن الأصولِ العملية.

الشرح

لا يخفى أنه يشترط في الاستصحاب وجود أمرين: أحدهما صدق نقض اليقين بالشكّ، وثانيهما الشكّ في البقاء، وبدون هذين الأمرين لا يكون مورداً ومشمولاً للخطابات والأخبار الواردة في الاستصحاب، فلابدّ في شمول خطابات الاستصحاب من إحراز صدق النقض والشكّ في الابقاء، ومع الشكّ فيهما لا يصحّ التمسّك بعموم الأخبار وإطلاقها لجريان الاستصحاب في المورد؛ لأنّه يكون نظير التمسّك بالعمومات في الشبهة المصداقية. وفي المقام لا يجري الاستصحاب؛ لاحتمال وجود فاصل بين اليقين وبين الشكّ.

بيان ذلك: إن موضوع تنجّس الماء هو عدم كون الماء كرّاً في زمن الملاقاة، وعلى هذا لو فرضنا أن الساعة الأولى هي زمن اليقين بتحقّق أحدهما، إما الملاقاة وإما صيرورة الماء كرّاً.

ولوفرضنا أن الساعة الثانية هو زمن اليقين والعلم بتحقّق الكرّية والملاقاة، يكون زمان الشكّ مردّداً بين الساعة الأولى والثانية، فيكون زمان الشكّ في الساعة الأولى فيما إذا كانت الملاقاة حصلت في الساعة الأولى، وقد يكون زمن الشكّ في الساعة الثانية فيما لو حصلت الملاقاة في الساعة الثانية، وحيث إنّنا نحتمل تحقّق الملاقاة واقعاً في الساعة الثانية، فتصير الساعة الأولى فاصلاً بين زمان اليقين وهو الساعة الأولى وبين زمان الشكّ وهو الساعة الثانية؛ لعدم كون الساعة الأولى هي ساعة الملاقاة.

مناقشة السيد الشهيد للتفسير الثاني

المناقشة الأولى: الأثر الشرعي مترتّب على ذوات الأجزاء

إن صاحب هذه التفسير ذكر أمرين؛ الأوّل: هو أن الأثر الشرعي وهو

تنجّس الماء - كما في المثال المتقدّم- مترتّب على عدم الكرّية المقيّد بزمن الملاقاة.

والأمر الثاني هو أن الشكّ في عدم الكرّية المقيّد بزمن الملاقاة لا يحصل قبل زمان الملاقاة.

لكنّ كلاً من الأمرين باطل، أما بطلان الأمر الأوّل - وهو أن الأثر الشرعي مترتّب على عدم الكرّية المقيّد بزمن الملاقاة- فلما تقدّم[1] من أن الاستصحاب في الموضوعات المركّبة لا يجري إلّا إذا فرض كون الأثر الشرعي مترتّباً على ذوات الأجزاء، ولا يجري الاستصحاب إذا كان الأثر الشرعي مترتّباً على عنوان التقيّد، لكونه أصلاً مثبتاً.

أما بطلان الأمر الثاني - وهو أن الشكّ في عدم الكرّية المقيّد بزمن الملاقاة لا يحصل قبل زمان الملاقاة- فلأنّه لو كان زمن الملاقاة حصل واقعاً في الساعة الثانية، فلابدّ أن يكون الشكّ في عدم الكرّية المقيّد بزمن الملاقاة قد حصل في الساعة الأولى، إذ لو لم يكن الشكّ المذكور قد حصل في الساعة الأولى، فهذا يعني أن الشكّ لايكون حاصلاً لا في الساعة الأولى ولا في الساعة الثانية، أما عدم حصوله في الساعة الأولى؛ فلاحتمال كون زمن الملاقاة واقعاً في الساعة الثانية، وأما عدم حصوله في الساعة الثانية؛ فلاحتمال أن زمن الملاقاة واقعاً هو الساعة الأولى، ومن الواضح أن انتفاء الشكّ في عدم الكرّية المقيّد بزمن الملاقاة مخالف للوجدان؛ إذ أننا نعلم أن الشكّ في عدم الكرّية المقيّد بزمن الملاقاة إما حصل في الساعة الأولى وإما في الساعة الثانية.

ومما تقدّم يتّضح أن الأثر الشرعي وهو تنجّس الماء مترتّب على ذات عدم الكرّية وليس على عدم الكرّية المقيّد بالملاقاة، وعليه فلا إشكال في جريان استصحاب بقاء ذات عدم الكرّية إلى زمان اليقين الذي هو قبل الظهر إلى

(١) انظر الحلقة الثالثة، القسم الثاني: ص٢١٠.

الساعة الأولى وكذلك إلى الساعة الثانية والثالثة وهكذا، فيثبت أن عدم الكرّية هو عدم واحد متّصل من زمن اليقين إلى زمن الشكّ به.

إن قلت: إن الأثرالشرعي – وهو التنجّس في المثال– لايترتّب على ذات عدم الكرّية وحده وإنّما يترتّب على ذات عدم الكرّية في زمان اجتمع فيه مع الملاقاة، بمعنى وجود زمانيين وقعا في عرض واحد ظرفهما الزماني واحد، وعليه فلو فرضنا أن الملاقاة حصلت واقعاً في الساعة الثانية، فلا يترتّب الأثر الشرعي في الساعة الأولى لعدم وجود الجزء الثاني وهو الملاقاة؟

الجواب: لا يوجد دليل على لزوم ترتّب الأثر الشرعي في جميع الأزمنة، ولا محذور في تأخّر زمن ترتّب الأثر الشرعي عن زمن اليقين، مادام زمن الشكّ متصلاً بزمن اليقين، ومن الواضح أن عدم الكرّية المشكوك والمتيقّن هو عدم واحد متّصل.

ولكي يتّضح المطلب نأتي بالمثال التالي وهو: لو كنّا على يقين بأن الحكم الشرعي – وهو جواز التقليد أو وجوب الطاعة– مترتّب على اجتهاد زيد وعدالته، وكنّا على يقين من اجتهاد زيد قبل طلوع الفجر، لكن بعد طلوع الفجر شككنا في اجتهاده، فهنا لاشكّ في جريان استصحاب بقاء اجتهاده حتى لو لم يكن الأثر الشرعي وهو وجوب التقليد مترتّباً في فترة زمن الشكّ، كما لو فرضنا زوال العدالة بعد طلوع الفجر لمدّة ثلاث ساعات، فإنّه بعد انتهاء الثلاث ساعات يجري استصحاب بقاء اجتهاده، وإن لم يجر خلال الثلاث ساعات لعدم إحراز عدالته في تلك الفترة، فلا يترتّب الأثر الشرعي في تلك الفترة، لأنّ الأثر الشرعي وهو جواز التقليد لا يترتّب على بقاء الاجتهاد فقط، وإنّما يترتّب على الاجتهاد والعدالة، ومع زوال العدالة لا يترتّب الأثر الشرعي على بقاء الاجتهاد فقط، وعليه فإنّ فترة ترتّب الأثر وإن كانت متأخّرة عن زمان اليقين بالاجتهاد، لكنها لا تكون مانعاً عن جريان الاستصحاب.

والحاصل مما تقدّم: أنا إذا أخذنا عدم الكرّية المقيّدة بالملاقاة بنحو التركيب، لم يجر الاستصحاب؛ لأنّ استصحاب أحد جزئيه من الأصل المثبت وهو خارج عن محلّ الكلام كما تقدّم في استصحاب الموضوعات المركّبة، وإذا أخذنا عدم الكرّية في زمان الملاقاة بنحو التركيب والظرفية كان زمان اليقين متّصلاً بزمان الشكّ لا محالة، ومجرّد عدم ترتّب الأثر على عدم الكرّية قبل زمان الملاقاة لا يضرّ بجريان الاستصحاب كما هو واضح.

المناقشة الثانية: النقض بعدم جريان الاستصحاب في الصورة الثانية

إن هذا التفسير لو تمّ للزم عدم جريان الاستصحاب حتى في الصورة الثانية التي اختار صحاب الكفاية جريان الاستصحاب فيها كما تقدّم، وهي التي يكون فيها تاريخ الملاقاة معلوماً وتاريخ تحقّق الكرّية مجهولاً، حيث إنّ الصورة الثانية هي صورة فرض تحقق الملاقاة في الساعة الثانية، وفرض الجهل بتاريخ حصول الكرّية، وعدم العلم بزمان ارتفاع عدم الكرّية، وهل هو الساعة الأولى أم الثانية، فذهب صاحب الكفاية إلى جريان استصحاب عدم الكرّية الذي كان ثابتاً قبل الظهر بساعة إلى الساعة الثانية التي هي ساعة الملاقاة.

لكن يرد عليه: أنه لو كان الأثر مترتّباً على عدم الكرّية المقيّدة بزمن الملاقاة، لكان لازم ذلك عدم تحقّق الشكّ في الساعة الأولى؛ وذلك لأنّ الساعة الأولى ليست هي ساعة الملاقاة، وإنّما حصل الشكّ في هذا الفرض في الساعة الثانية، وعليه تكون الساعة الأولى فاصلاً بين زمان اليقين الذي هو قبل الظهر وبين زمان الشكّ وهو الساعة الثانية.

وعلى هذا فما ذكره صاحب الكفاية من احتمال انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين يرد على الصورة الثانية التي ذهب إلى جريان الاستصحاب فيها.

تعليق على النص

تفسيرات كلام الآخوند ومناقشاتها

تقدّم من المصنّف تفسيران لكلام الآخوند في شبهة انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين، وفيما يلي نشير إلى هذه التفسيرات وما أورد عليها من إيرادات.

التفسير الأوّل: وهو للمحقّق النائيني كما تقدّم في ثنايا البحث.

جواب المحقّق النائيني للتفسير الأوّل: أورد النائيني على هذا التفسير بما حاصله: لا يوجد شكّ وتردّد في حصول الاتصال وعدمه، لأنّ الشكّ واليقين من الصفات الوجدانية التي لا تقبل التردّد، فلابدّ إما من إحراز اتّصالها أو انفصالها، فلا معنى لحصول الشبهة المصداقية بالنسبة إلى الشكّ واليقين.

نعم، لو كان مفاد «لا تنقض» هو المنع عن انتقاض المتيقّن بالمشكوك - لا اليقين بالشكّ- فللتردّد في حصول الاتصال وعدمه مجال، لكونها من الصفات الواقعية التي تقبل الشكّ(١).

جواب السيد الخوئي للتفسير الأوّل: السيد الخوئي فسّر كلام الآخوند بما فسّره المحقّق النائيني ثم أورد عليه بأنه لا يعتبر في الاستصحاب سبق اليقين على الشكّ؛ لصحّة جريان الاستصحاب مع حدوثهما معاً، وإنّما المعتبر تقدّم زمان المتيقّن على زمان المشكوك فيه، بأن يكون المتيقّن هو الحدوث والمشكوك فيه هو البقاء، حيث قال: «الإنصاف أنه لا يرجع إلى محصّل، لما عرفت سابقاً من أنه لا يعتبر في الاستصحاب سبق اليقين على الشكّ، لصحّة جريان الاستصحاب مع حدوثهما معاً، وإنّما المعتبر تقدّم زمان المتيقّن على زمان المشكوك فيه، بأن يكون المتيقّن هو الحدوث، والمشكوك فيه هو البقاء . وما يستفاد من ظاهر قوله عليه السلام: (**لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت**) من

---

(١) انظر اجود التقريرات: ج٢، ص٤٢٨.

حدوث الشكّ بعد اليقين، فهو ناظر إلى غلبة الوقوع في الخارج، لا أنه معتبر في الاستصحاب . نعم فيما إذا كان الشكّ حادثاً بعد اليقين يعتبر في جريان الاستصحاب فيه اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين، بمعنى عدم تخلّل يقين آخر بينهما، كما في المثال المتقدّم، وإلّا لم يصدق نقض اليقين بالشكّ، بل يصدق نقض اليقين باليقين . وعليه فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام، فإنه بعد اليقين بعدم إسلام الولد يوم الخميس نشكّ في بقائه إلى زمان موت والده، ولم يتخلّل بين اليقين والشكّ يقين آخر حتى يكون فاصلاً بين اليقين الأول والشكّ. ولا تتصوّر الشبهة المصداقية في الأمور الوجدانية من اليقين والشكّ وغيرهما من الإدراكات، فإنه لا معنى للشكّ في أن له يقيناً أم لا، أو في أن له شكّاً أم لا»[1] .

تفسير آخر للمحقّق النائيني

ذكر المحقّق النائيني في فوائد الأصول تفسيراً آخر لعبارة صاحب الكفاية حاصله: أن موضوع الأثر إذا كان مركّباً من جزأين، فالتعبّد بأحد الجزأين يكون في صورة إحراز الجزء الآخر، أما إحرازه بالوجدان أو بالأصل، لأنّه مع عدم إحراز الجزء الآخر لا يترتّب الأثر على ذلك الجزء، فيكون التعبّد به لغواً؛ لعدم الأثر عليه وحده.

وفي المقام الموضوع للأثر الشرعي مركّب من جزئين؛ الأوّل: عدم الموت، والآخر: زمان الإسلام، ومع عدم إحراز الإسلام لا معنى للتعبّد بعدم الموت لعدم ترتّب أثر عليه وحده، والإسلام محرز في الآن الثالث. فالتعبّد بعدم الموت في زمان الإسلام على تقديره إنما يصحّ في الآن الثالث، لأنّه زمان الشكّ حيث أحرز فيه الجزء الآخر وهو الإسلام المضاف إليه عدم الموت، فيكون فيه شكّ بعدم الموت في زمان الإسلام. ولا يصحّ التعبّد في الآن الثاني لعدم إحراز الإسلام فيه، فلا يكون زمان الشكّ بعدم الموت بهذه الإضافة والاستصحاب

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص١٨٥.

غير جارٍ في الآن الثالث؛ لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين؛ لاحتمال كون الحادث في الآن الثاني هو الموت.

وأجاب عنه: بأن موضوع الأثر إن كان عدم الموت وزمان الإسلام بنحو التقييد، فالاستصحاب غير جارٍ، ولكنه ليس لأجل عدم اتصال زمان الشكّ باليقين، بل لأجل عدم اليقين السابق بالعدم المقيّد بزمان الإسلام كي يستصحب. وإن أخذ في الموضوع الأثر بنحو التركيب بأن كان زمان الإسلام ظرفاً لعدم الموت، فزمان الشكّ متّصل بزمان اليقين، لأنّ الآن الثاني يشكّ فيه بعدم الموت أيضاً، فيكون كلّ من الآنين الثاني والثالث زماناً للشك. غاية الأمر أنّ الآن الثالث يفترق عن الثاني بإضافة الإسلام إليه، وهو ليس فرقاً أساسياً يوجب الاختلاف من ناحية التعبّد بعدم الموت[1].

تفسير المحقّق الاصفهاني لكلام الآخوند

المحقّق الأصفهاني فسّر عبارة الآخوند بأن المراد من اليقين والشكّ في كلامه هو المتيقّن والمشكوك، فمراده اعتبار اتصال المشكوك بالمتيقّن زماناً، إذ بدون الاتصال لا يصدق النقض المنهيّ عنه، فإنّ النقض إنما يصدق فيما إذا كان متعلّق الشكّ واليقين مع قطع النظر عن اختلافهما زماناً أمراً واحداً، ومع انفصال زمان المشكوك عن زمان المتيقّن لا يكونان كذلك، فإذا شكّ في الاتصال شكّ في صدق النقض، فتكون الشبهة مصداقية ويمتنع التمسّك بعموم «لا تنقض» فيها.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «والوجه في اعتباره هو أن التعبّد الاستصحابي تعبّد بعنوان الإبقاء، ولازمه اتّصال الموجود بالتعبّد مع الموجود بالحقيقة، لكونه متيقّناً وإلّا لكان تعبّداً بالوجود فقط لا بإبقاء الوجود، ولذا لو أيقن

---

(١) انظر فوائد الأصول: ج٤، ص٥١٧-٥٢١.

بوجود شيء في زمان، ثم أيقن بعدمه في زمان آخر، ثم شكّ في الوجوب في زمان ثالث، لم يكن هذا الشكّ شكّاً في البقاء، ولا الجري العملي على طبقه إبقاء عملياً للوجوب، وأما وجه تطبيقه على ما نحن فيه، فهو أنا لو فرضنا - في مسألة الاسلام والموت - أزمنة ثلاثة: كان الأول زمان اليقين بعدمهما معاً، وكان الثاني والثالث (أحدهما زمان الاسلام، والآخر زمان الموت، فإذا كان الزمان الثاني، المتّصل بزمان اليقين) زمان حدوث الموت، كان عدم الإسلام فيه - هو المشكوك - متّصلاً زمانه بزمان اليقين، بعدمه، وإذا كان زمان حدوث الإسلام هو الزمان الثالث، كان عدم الإسلام فيه، وهو المشكوك، منفصلاً زمانه عن زمان اليقين بعدمه . وهكذا كان الأمر في عدم الموت في زمان حدوث الإسلام، فإنه كذلك، فالتمسّك بعموم (لا تنقض) - في كلّ من العدمين الخاصّين - يكون تمسّكاً بالعامّ في الشبهة المصداقية»[1].

جواب المحقّق الإصفهاني على كلام الآخوند

بعد أن فسّر المحقّق الاصفهاني كلام الآخوند بما ذكرنا آنفاً، أورد عليه بأن المعتبر هنا إنما هو اتّصال زمان المشكوك بما هو مشكوك بزمان المتيقّن بما هو متيقّن، لا اتّصال زمان ذات المشكوك بزمان ذات المتيقّن، لأنّ تحقّق ركني الاستصحاب لا يتوقّف على ثبوت المتيقّن والمشكوك واقعاً، بل إنما يتوقّف على كون المتيقّن حاصلاً في أفق اليقين وكون المشكوك حاصلاً في أفق الشكّ، وعليه فيكون المعتبر هو اتصال زمان المشكوك بما هو مشكوك بالمتيقّن بما هو متيقّن، وهو محرز في المقام، لأنّ المشكوك هو عدم موت المورث في زمان إسلام الوارث، وهو حاصل في الزمان الثاني - أي يوم الجمعة- فالآن الثاني زمان الشكّ أيضاً، فلا ينفصل زمان الشكّ عن زمان اليقين[2].

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٣، ص٢٤٦.

(٢) انظر نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٣، ص٢٤٦.

تفسير المحقّق العراقي لكلام الآخوند

فسّر المحقّق العراقي كلام الآخوند بما حاصله: أن في فرض العلم بحدوث الحادثين - أحدهما موت المورث، والآخر إسلام الوارث- والشكّ في المتقدّم والمتأخّر لابدّ من فرض أزمنة ثلاثة:

أحدها: يوم الخميس، وهو يوم اليقين بعدمهما.

ثانيهما: يوم الجمعة، وهو يوم العلم بحدوث أحدهما فيه إجمالاً.

ثالثها: يوم السبت، وهو زمان اليقين بتحقّق الحادثين مع العلم الإجمالي بكونه ظرفاً لحدوث أحدهما، إما موت المورث وإما إسلام الوارث. فكان هناك علمان إجماليان:

أحدها: العلم الإجمالي بحصول موت المورث في الزمان الثاني (أي يوم الجمعة) أو الثالث (أي يوم السبت) على البدل.

ثانيها: العلم الإجمالي بحصول إسلام الوارث في أحد الزمانين على البدل.

وعليه فلا مجال لاستصحاب عدم إسلام الوارث المعلوم يوم الخميس إلى زمان موت مورثه، لاحتمال أن يكون زمان موته يوم السبت ويكون زمان إسلام الولد يوم الجمعة، فينتقض يقينه السابق بعدم إسلامه باليقين اللاحق بإسلامه، فلا يحرز اتصال زمان اليقين بعدم إسلامه (وهو يوم الخميس) بزمان الشكّ فيه، وهو يوم السبت. وهكذا لا مجال لاستصحاب عدم موت المورث إلى زمان إسلام الوارث، لاحتمال كون زمان إسلامه يوم السبت وكون زمان موته يوم الجمعة، فيحتمل انتقاض اليقين السابق بعدم الموت في يوم الخميس باليقين اللاحق بالموت يوم الجمعة. وحينئذ لا يحرز اتصال زمان اليقين بعدم الموت بزمان الشكّ في الموت، بل يحتمل انفصالهما باليقين الإجمالي الناقض.

وبالجملة: فيحتمل أن يكون المورد من موارد ذيل الرواية: «ولكن انقضه بيقين آخر» فلا يصحّ الرجوع إلى عموم «لا تنقض» لكون الشبهة مصداقية[1].

جواب المحقّق العراقي على الآخوند

أورد المحقّق العراقي على كلام الآخوند بأن العلم الإجمالي بارتفاع المستصحب في أحد الزمانين (الثاني والثالث) لا يصلح للفصل بين اليقين بالمستصحب والشكّ في بقائه في زمان يحتمل وجود الحادث الآخر، لاستحالة انطباق المعلوم بالإجمال بما هو معلوم بالإجمال على الزمان الثاني الذي هو أحد طرفي العلم، ضرورة أن العلم الإجمالي - كجميع الصفات الوجدانية- إنما يتعلّق بالصورة الذهنية للشيء، ولا يسري إلى الصورة الخارجية، بل الصورة الخارجية في نفسها مشكوكة، فلا يعقل احتمال الفصل باليقين الإجمالي بين زمان اليقين بعدم المستصحب والزمان الذي يراد جرّ المستصحب إليه[2].

خلاصة البحث في الموضوعات المركبة

• **النقطة الأولى:** تحقيق الحال في جريان الاستصحاب في ذوات الأجزاء أي ينظر إلى أجزاء الموضوع بنحو التقيّد والمجموع والاقتران، وفي هذه الحالة لا يمكن إجراء استصحاب عدم الكرّية وضمّه إلى الجزء الآخر وهو الملاقاة الثابتة بالوجدان؛ لأنّه من الأصل المثبت والملازمة العقلية.

• الحالة الثانية: أن يكون الشارع رتّب الحكم على الموضوع الذي هو ذات الأجزاء، من دون أن يكون لعنوان التقيّد مدخلية في موضوع الحكم.

والمشهور بين الأصوليين إمكان جريان الاستصحاب في جزء الموضوع فيما

---

(١) نهاية الأفكار: ج٤، ص٢١٠.

(٢) نهاية الأفكار: ج٤، ص٢١١.

إذا توفّر الشرطان المتقدّمان.

• اعترض على جريان الاستصحاب في جزء الموضوع، بأنه لا يتمّ على مبنى كون مفاد الاستصحاب جعل الحكم المماثل.

• نوقش الاعتراض المذكور بعدم تمامية مبنى الحكم المماثل.

• أجاب الأعلام عن الاعتراض المذكور بثلاثة أجوبة بناء على المبنى القائل بأن مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل لمستصحب.

الجواب الأوّل: يمكن استصحاب أحد جزئي الموضوع المركّب، فيما إذا ثبت الجزء الآخر بالوجدان. ونوقش بأن الحكم أمر بسيط يدور أمره بين الوجود والعدم، ولا معنى إلى تقسيمه على أجزاء الموضوع.

الجواب الثاني: أن الحكم ينحلّ تبعاً لأجزاء الموضوع، فينال كلّ جزء من الحكم مرتبة من وجود الحكم، واستصحاب الجزء يقتضي جعل حكم مماثل لتلك المرتبة من وجود الحكم، ونوقش بعدم معقولية تقسيط الحكم.

الجواب الثالث: أن كلّ جزء من أجزاء المركّب يثبت له الحكم بشرط تحقّق الأجزاء الأخرى ونوقش بأن الحكم المشروط المتقدّم ليس حكماً مجعولاً من الشارع.

• **النقطة الثانية**: متى يكون الحكم مركّباً من ذوات، والضابطة في ذلك أن الموضوع لكل حكم له إحدى حالات ثلاث: الحالة الأولى: أن يكون الموضوع مركّباً من العرض ومحلّه. والحالة الثانية: أن يكون موضوع الحكم مركّباً من عدم العرض ومحلّه. والحالة الثالثة: أن يكون موضوع الحكم مركّباً من عرضين ثابتين لمحلّ واحد.

• **النقطة الثالثة**: متى يكون الشكّ في البقاء محفوظاً. وفي المقام يمكن أن يفرض وجود حالتين:

الحالة الأولى: أن لا يعلم بارتفاع عدم الكرّية وتبدّله إلى الكرّية، بل يحتمل

بقاؤه على عدم الكرّية إلى حين الشكّ في ذلك. وفي هذه الحالة نجـد أن الملاقـاة حاصلة بالوجدان، أما الجزء الآخر وهو عدم الكرّية فيثبت بالاستصحاب.

الحالة الثانية: أن يعلم بارتفاع عدم الكرّية، ولكن نحتمـل حـصول تحـوّل الماء إلى الكرّية بعد الملاقاة، وعلى هذا فقد يقال بنجاسة المـاء الآن، وإن احتمـل حصول الملاقاة بعد تحوّله كرّاً.

أقسام الاستصحاب

في خاتمة بحث الاستصحاب نشير باختصار إلى أهمّ أقسامه:

١. استصحاب الأحكام التكليفية

وهو الاستصحاب الذي يكون المستصحب فيه حكماً تكليفاً لا وضعياً، من قبيل استصحاب وجوب الصلاة أو الصوم أو التطهّر، وهذا واضح لا غبار عليه، لكن الفاضل التوني رفض ذلك وقال بعدم إمكانية الاستصحاب في الأحكام التكليفية، حيث قال: «إن الأحكام الشرعية لا تثبت إلا بالأدلّة المنصوبة من قبل الشارع، والاستصحاب ليس منها»[1]، لكن معظم الأصوليين رفض هذا القول[2].

٢. استصحاب الأحكام الوضعية

وهو الاستصحاب الذي يكون المستصحب فيه حكماً وضعياً لا تكليفياً، من قبيل: الأسباب والشروط والموانع. نعم، وقع الخلاف في جريان بعض مواردها، من قبيل الشكّ في السببية والمانعية.

قال صاحب الوافية: «الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلا في الأحكام الوضعية - أعني: الأسباب، والشرائط، والموانع، للأحكام الخمسة - من حيث إنها كذلك، ووقوعه في الأحكام الخمسة إنما هو بتبعيتها، كما يقال في الماء الكرّ المتغيّر بالنجاسة، إذا زال تغيّره من قبل نفسه: بأنه يجب الاجتناب عنه في الصلاة، لوجوبه قبل زوال تغيّره، فإنّ مرجعه إلى: أن النجاسة كانت ثابتة قبل

---

(١) الوافية: ص٢٠٠.

(٢) انظر فرائد الأصول: ج٣، ص١٢١-١٤٨، نهاية الأفكار: ج٤، ق١، ص٨٧.

زوال تغيّره، فتكون كذلك بعده، ويقال في المتيمّم إذا وجد الماء في أثناء الصلاة: إن صلاته كانت صحيحة قبل الوجدان، فكذا بعده، أي: كان مكلّفاً ومأموراً بالصلاة بتيمّمه قبله، فكذا بعده، فإنّ مرجعه إلى: أنه كان متطهّراً قبل وجدان الماء، فكذا بعده، والطهارة من الشروط»[1].

٣. الاستصحاب الاستقبالي

وهو من أفراد الاستصحاب المصطلح، حيث يكون فيه زمان اليقين فعلياً، وزمان الشكّ استقبالياً، كما إذا علم بطهارة ثوبه فعلاً وشكّ في بقائه على الطهارة في اليوم الآتي، فيستصحب فعلاً طهارة الثوب ليثبتها الآن ليوم غد، ومن موارده جواز البدار لذوي الأعذار، فمن كان معذوراً ولم تمكنه الطهارة المائية أول الوقت وشكّ في بقاء عذره إلى آخر الوقت، فله أن يستصحب بقاءه ويدخل في الصلاة بالتيمّم.

وهذا الاستصحاب ورد في كلمات المحقّق النائيني في بحث المقدّمة المفوّتة، في مسألة إدراك الجماعة بإدراك الإمام راكعاً، فذكر أن الوجه في منع الشيخ الأنصاري لتصحيح صلاة المأموم باستصحاب بقاء الإمام راكعا؛ لكونه مثبتاً، حيث قال: «ما أفاده العلامة الأنصاري قدس سره من عدم انعقاد الجماعة بركوع المأموم عند الشكّ في بقاء الإمام راكعاً فإنه يبتنى على أن يكون موضوع الحكم ومحقّق الجماعة هو العنوان البسيط المنتزع عن ركوع المأموم حال ركوع الإمام، ومن الواضح أن استصحاب بقاء الإمام راكعاً إلى زمان ركوع المأموم لا يثبت تحقّق هذا الموضوع إلّا على القول بالأصل المثبت»[2].

لكن المحقّق النائيني جوّز الاقتداء رغم هذا الاحتمال، عملاً

(١) الوافية: ص٢٠٣.

(٢) أجود التقريرات: ج١، ص٤٦٤.

بالاستصحاب، حيث قال: «وأما إذا كان موضوع الحكم هو نفس تحقّق الجزئين في زمان واحد من دون أن يكون أخذهما في الموضوع كناية عن تحقّق عنوان بسيط منتزع منهما، فلا إشكال في إمكان إحراز موضوع الحكم بضمّ الوجدان إلى الأصل»[1].

أما السيد الخوئي فذهب إلى جريانه، حيث قال: «إنه لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون المتيقّن سابقاً والمشكوك فيه فعلياً، كما إذا علمنا بعدالة زيد سابقاً وشككنا في بقائها فعلاً، أو يكون المتيقّن فعلياً والمشكوك فيه استقبالياً، كما إذا علمنا بعدالة زيد الآن، وشككنا في بقائها إلى اليوم الآتي مثلاً، ويسمّى بالاستصحاب الاستقبالي، ومورد بعض أدلّة الاستصحاب وإن كان هو القسم الأول بالخصوص، كما في قولهعليه السلام: «... **لأنك كنت على يقين من طهارتك ...**» إلا أن عموم التعليل في بعضها يقتضي عدم الفرق بين القسمين، إذ قولهعليه السلام: (**إن اليقين لا ينقض بالشك**) يدلّ على أن ملاك الاستصحاب هو عدم جواز نقض اليقين بالشك، بلا فرق بين كون المتيقّن سابقاً والمشكوك فيه فعلياً، وكون المتيقّن فعلياً والمشكوك فيه استقبالياً»[2].

٤. الاستصحاب الوجودي

وهو استصحاب الأصل الذي يكون المستصحب فيه أمراً وجوديا لا عدمياً، من قبيل: استصحاب الطهارة أو النجاسة أو الكرّية أو الوجوب والاستحباب، ولا فرق بين كون المستصحب موضوعاً أو حكماً.

ولا شكّ في كون هذا الاستصحاب محلّ نزاع بين الأصوليين[3] فقد وردت

---

(١) أجود التقريرات: ج١، ص٤٦٣.

(٢) مصباح الأصول: ج٣، ص٨٩.

(٣) فرائد الأصول: ج٣، ص٢٧.

عن القائلين به تفاصيل عديدة:

منها: التفصيل بين ما إذا كان مدرك الحكم عقلياً أو شرعياً.

ومنها: التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره، والكثير من التفاصيل الأخرى، كما تقدّم في الأقوال في حجّية الاستصحاب.

٥. الاستصحاب في الأمور الاعتقادية

وهو استصحاب الأمور الاعتقادية والأفعال الجوانحية، من قبيل: اليقين بإمامة إمام والشكّ في بقاء إمامته، فيستصحب بقاء إمامته[1].

وقد نفى الشيخ الأنصاري جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقادية؛ باعتبار انخرام بعض أركانه من قبيل انعدام الأثر الشرعي[2].

أما المحقّق الخراساني فقد فصّل الكلام في هذا المجال وقسّم الأمور الاعتقادية إلى قسمين:

القسم الأول: الأمور الاعتقادية التي كان المهمّ فيها شرعاً هو الانقياد والتسليم والاعتقاد بمعنى عقد القلب عليها من الأعمال القلبية الاختياريّة، فلا إشكال في جريانها سواء وقعت حكماً في الاستصحاب أو موضوعاً، بشرط احتوائها لجميع أركان الاستصحاب من اليقين والشكّ وما شابه.

وقد يكون المهمّ فيها شرعاً وعقلاً هو القطع بها ومعرفتها، من قبيل تفاصيل يوم القيامة، فيجري الاستصحاب فيها إن كانت حكماً، ولا يجري إن كانت موضوعاً.

القسم الثاني: الأمور الاعتقادية التي يجب تحصيل اليقين فيها، من قبيل: نفس النبوّة أو حياة الإمام، وهذه لا يرجى الاستصحاب فيها؛ لأن الاعتقادات

---

(١) دراسات في علم الأصول: ج٤، ص٢٠٧.

(٢) فرائد الأصول: ج٣، ص٢٥٩-٢٦٠.

كسائر الموضوعات، لابدّ في جريان الاستصحاب من وجود أثر شرعي[١].

وذكر السيد الحكيم الوجه في عدم الجريان هنا: بأن اليقين في هـذه الأمـور مأخوذ في الموضوع، والشكّ يوجـب ارتفـاع الموضـوع، ومـع الـشكّ لا يبقـى موضوع لكي يستصحب، والاستصحاب لا يوجب اليقين، كما هو واضح[٢].

وقال النائيني: «لا ينبغي التأمّل والإشكال في عدم جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقادية المطلوب فيها العلم واليقين، كالنبوّة والإمامة»[٣].

وقال السيد الخوئي: «إنّ جريان الاستصحاب منـوط بـاليقين بالحـدوث، والشكّ في البقاء، وكون الأثر قـابلاً للتعبّـد، فبعـد تماميـة هـذه الأمـور يجـري الاستصحاب، سواء كان المستـصحب مـن الأمـور الخارجيـة، أم مـن الأمـور النفسانية. وتوهّم اختصاصه بالأمور الخارجية - لكونه من الأصـول العمليـة، فلا يجري إلا في أفعال الجوارح المعبَّر عنها بالأعمال - مدفوع، بأن معنـى كونـه من الأصول العملية: أنه ليس مـن الأدلّـة الاجتهاديـة التـي هـي كاشـفة عـن الواقع، فإنّ الأصول العملية وظائف عملية للجاهل بالواقع، وليـست كاشـفة عنه، لا أنها مختصّة بالأمور الجوارحية، فلو كان التباني القلبي على شيء واجبـاً، وشككنا في بقائه من جهة الشبهة الحكمية أو الموضوعية، لا مـانع مـن جريـان الاستصحاب. نعم لا مجال لجريان الاستـصحاب في الأمـور التـي يجـب فيهـا الاعتقاد والمعرفة: كالنبوّة مثلاً، لعدم كون الأثر حينئذٍ قابلاً للتعبّد، فلا يترتّـب على الاستصحاب»[٤].

---

(١) كفاية الأصول: ص٤٢٢.

(٢) حقائق الأصول: ج٢، ص٥١٣.

(٣) فوائد الأصول: ج٤، ص٤٣١.

(٤) مصباح الأصول: ج٣، ص٢١٤.

٦. استصحاب الأمور التدريجية

الأمـور التدريجيـة هـي الأمـور المبنيّـة عـلى التقـضّي والتـصرّم كالحركـة والتكلّم[1]، وهي على أربعة أقسام:

١. ما لا يدركه إلا العلماء والفلاسفة، وهي تدريجية تمام الموجـودات؛ لأن وجودها يترشّح من المبدأ الفياض أناً فآناً، سواء أكانت لها حركة جوهرية، كـما في الماديات، أم لم تكن كما في المجرّدات.

٢. ما يغفل عنه العرف، لكن يدركه عند التدقيق، مثـل الحركـة الموجـودة في السراج الكهربائي أو الزيتي.

٣. ما يكون ظاهراً ومحسوساً لدى العرف، كجريان ماء النبـع وسـيلان دم الحيض.

٤. ما يكون في الواقع من الموضوعات المقطّعـة، ولكـن تكـون لهـا وحـدة اعتبارية، كالقراءة والتكلّم.

لا إشكال في جريان الاستصحاب في القسم الأول الثاني والثالث إذا كـان هناك أثر شرعي؛ لاتّحاد الموضوع فيها، وإنما الإشـكال في القـسم الرابـع، فقـد أجرى بعضُ الاستصحاب فيها بنـاءً عـلى تحقّـق الوحـدة العرفيـة وإن كانـت اعتبارية، وقد ذهب إليه كثير من المحقّقين .

وحجّة المانعين من جريانه هي عدم اعتبار التسامحات العرفية هنـا. وهنـاك من فصّل بين ما إذا اتّحد الداعي فلا يجري، كما إذا كان زيد مريداً للـذهاب مـن النجف إلى بغداد من أول الأمر، وأما إذا تعددت الدواعي فيجري، كما إذا كـان زيد مريداً للذهاب من النجف إلى كربلاء، ثم شككنا في حصول داعٍ جديد لـه للذهاب من كربلاء إلى بغداد.

---

(١) نهاية الأفكار: ج٤، ق١، ص١٥١.

قال الشيخ في الفرائد: «وأما القسم الثاني، أعني: الأمور التدريجية الغير القارّة - كالتكلّم والكتابة والمشي ونبع الماء من العين وسيلان دم الحيض من الرحم - فالظاهر جواز إجراء الاستصحاب فيما يمكن أن يفرض فيها أمراً واحداً مستمرّاً، نظير ما ذكرناه في نفس الزمان، فيفرض التكلّم - مثلاً - مجموع أجزائه أمراً واحداً، والشكّ في بقائه لأجل الشكّ في قلّة أجزاء ذلك الفرد الموجود منه في الخارج وكثرتها، فيستصحب القدر المشترك المردّد بين قليل الأجزاء وكثيرها ... أما القسم الثالث - وهو ما كان مقيّداً بالزمان - فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه. ووجهه: أن الشيء المقيّد بزمان خاصّ لا يعقل فيه البقاء، لأن البقاء: وجود الموجود الأول في الآن الثاني، وقد تقدّم الاستشكال في جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية، لكون متعلّقاتها هي الأفعال المتشخّصة بالمشخّصات التي لها دخل وجوداً وعدماً في تعلّق الحكم، ومن جملتها الزمان»[1].

٧. استصحاب البراءة الأصلية (أصالة النفي)

المقصود من استصحاب البراءة الأصلية هو استصحاب عدم اشتغال الذّمة بتكليف شرعي، قال الشيخ الأنصاري: «ويسمَّى عند بعضهم بـ: البراءة الأصلية وأصالة النفي»[2]، ويسمّى أيضاً بـ«استصحاب حال العقل»[3]، ويكون المستصحب فيه عدماً، ومن مصاديقه استصحاب عدم التكليف في حال الصغر السابق على البلوغ[4]، ويعدّ هذا الاستصحاب من الأدلّة العقلية،

---

(١) أنظر: فرائد الأصول: ج٣، ص٢٠٥-٢٠٨.

(٢) المصدر السابق: ج٣، ص٢٧.

(٣) القوانين المحكمة: ص٢٧٨، الحاشية على استصحاب القوانين (الأنصاري): ص٢٦٦.

(٤) فوائد الأصول: ج٤، ص١٨٦.

فإذا انتفت الأدلّة الشرعية رجع إلى البراءة الأصلية، واستدلّ على ذلك بسيرة العلماء على التمسّك بالأصول العدمية عموماً من قبيل: أصالة عدم القرينة على النقل والاشتراك وغير ذلك.

قال المحقّق الحلي: «اعلم أن الأصل خلوّ الذمّة عن الشواغل الشرعية، فإذا ادّعى مدّعٍ حكماً شرعياً، جاز لخصمه أن يتمسّك في انتفائه بالبراءة الأصلية، فيقول: لو كان ذلك الحكم ثابتاً لكان عليه دلالة شرعية، لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يستمرّ هذا الدليل إلا ببيان مقدّمتين:

إحداهما: انه لا دلالة عليه شرعاً، بأن نضبط طرق الاستدلالات الشرعية، ونبيّن عدم دلالتها عليه.

والثانية: أن نبيّن أنه لو كان هذا الحكم ثابتاً لدلّت عليه إحدى تلك الدلائل، لأنه لو لم يكن عليه دلالة، لزم التكليف [بما لا طريق للمكلّف إلى العلم به، وهو تكليف] بما لا يطاق، ولو كان عليه دلالة غير تلك الأدلّة لما كانت أدلّة الشرع منحصرة [فيها]، لكن قد بيّنا انحصار الأحكام في تلك الطرق . وعند هذا يتمّ كون ذلك دليلاً على نفي الحكم»[1].

٨. استصحاب الزمان

مثاله: ترتيب جواز الأكل والشرب على عدم طلوع الفجر في شهر رمضان؛ لقوله تعالى: ﴿كُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ﴾ (البقرة: ١٨٧) فعند الشكّ في تبيّن الخيط الأبيض نستصحب عدمه، وكذلك ترتيب وجوب الصلاة على عدم انتصاف الليل، وفقاً لقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ (الإسراء: ٧٨) أي انتصافه، فعند الشكّ في تحقّق الغسق نستصحب عدمه ونرتّب عليه الأثر.

---

(١) معارج الأصول: ص٢١٣.

وأشكل على جريان هذا الاستصحاب نتيجة الاختلاف في تفسير الزمـان، وأنه موجود واحد وحقيقته التدرّج، أو أنه موجود مركّـب مـن آنـات قـصيرة ومتباينة لا تتجزّأ، فإذا قلنا بالأوّل صح الاستصحاب؛ باعتبار اتّحاد القـضيتين. فقد تعلّق اليقين بزمان وشكّ في بقاء هذا الزمان، أما على القول الثـاني فيـشكل جريانه، باعتبار اختلاف القضيتين. لكن قيل: بجريانه حتى عـلى القـول الثـاني وذلك لاتّحاد القضيتين عرفاً رغم اختلافهما حقيقة، فإنّ المستصحب هنا نفـس الزمان لا قطع الزمان وأجزاؤه[1].

(١) انظر: فرائد الأصول: ج١، ص٢٠٣؛ كفاية الأصول: ص٤٠٧؛ نهاية الأفكار: ج٤، ق١، ص ١٤٥. بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٢٦٨.



الخاتمة
في تعارض الأدلة

تمهيد.

١. قاعدة الجمع العرفي.

٢. التعارض المستقرّ على ضوء دليل الحجّية.

٣. حكم التعارض على ضوء الأخبار الخاصّة.



(١٠٧)

تعريف التعارض

- عدم التعارض بين الأصلين
- عدم التعارض بين القطعيين والقطعي والظنّي
- وقوع التعارض بين الدليلين الظنّيين
- أقسام التعارض بين الدليلين اللفظيين
- التعارض لغة واصطلاحاً
- عوامل نشأة الاختلاف في الأخبار
- منشأ التعارض من وجهة نظر الروايات

تمهيد

ما هو التعارض المصطلح؟

التعارضُ المصطلح: هو التنافي بين مدلولَي الدليلين، ولما كان مدلولُ الدليل هو الجعلَ فالتنافي المحقِّقُ للتعارض هو التنافي بين الجعلين دون التنافي بين المجعولين أو الامتثالين؛ لخروج مرتبة المجعولِ ومرتبةِ الامتثالِ عن مفادِ الدليل، كما تقدَّم في الحلقة السابقة.

ولا يقع التعارضُ المصطلحُ إلاّ بينَ الأدلّةِ المحرزة؛ لأنَّ الدليلَ المحرزَ هو الذي له مدلولٌ وجعلٌ يكشِفُ عنه، وأمّا الأدلّةُ العمليّةُ المسمّاةُ بالأصول العمليةِ فلا يقعُ فيها التعارضُ المذكور؛ إذ ليس للأصل العمليِّ مدلولٌ يكشفُه، وجعلٌ يحكي عنه، بل الأصلُ بنفسه حكمٌ شرعيٌّ ظاهريّ.

وحينما نقولُ في كثيرٍ من الأحيان: إنّ الأصلين العمليّين متعارضان لا نقصدُ التعارضَ المصطلَحَ بمعنى التنافي بينهما في المدلول، بل التعارضَ في النتيجة؛ لأنّ كلَّ أصلٍ له نتيجةٌ معلولةٌ له، من حيثُ التنجيز والتعذير، فإذا كانت النتيجتانِ متنافيتينِ كان الأصلانِ متعارضين، وكلّما كانا كذلك وقع التعارضُ المصطلحُ بين دليليهما المحرزين؛ لوقوع التنافي بينهما في المدلول.

ومن هنا نعرفُ أنّ التعارضَ بينَ أصلين عمليّين مردُّه إلى وقوع التعارضِ المصطلح بين دليلَيهما، وكذلك الأمرُ في التعارض بينَ أصلٍ عمليٍّ ودليلٍ محرزٍ، فإنَّ مردَّه إلى وقوع التعارضِ المصطلح بينَ دليلِ الأصل العمليِّ ودليلِ حجّيّةِ ذلك الدليلِ المحرز.

وهكذا نعرفُ أنَّ التعارضَ المصطلح يقومُ دائماً بين الأدلّةِ المحرزة.

ثم إنَّ الدليلين المحرزين إذا كانا قطعيين فلا يُعقلُ التعارضُ بينهما، لأنّه يؤدّي إلى القطع بوقوع المتنافيين، وكذلك لا يتحقّقُ التعارضُ بين دليلٍ قطعيٍّ ودليلٍ ظنّيّ، لأنّ الدليلَ القطعيَّ يوجِبُ العلمَ ببطلان مفادِ الدليلِ الظنّيِّ وزوالِ كاشفيَّته، فلا يكونُ دليلاً وحجّة؛ لاستحالةِ الدليليِّة والحجّيّةِ لما يُعلَمُ ببطلانه.

وإنّما يتحقّقُ التعارضُ بين دليلين ظنّيين، وهذان الدليلانِ إمّا أن يكونا دليلين لفظيَّين، أو غير لفظيَّين، أو مختلفين من هذه الناحية.

فإن كانا دليلين لفظيَّين ـ أي كلامين للشارع ـ فالتعارضُ بينهما على قسمين:

أحدُهما: التعارضُ غيرُ المستقرِّ، وهو التعارضُ الذي يمكنُ علاجُه بتعديلِ دلالةِ أحد الدليلينِ وتأويلِها بنحوٍ ينسجمُ مع الدليلِ الآخر.

والآخرُ: التعارضُ المستقرُّ الذي لا يمكنُ فيه العلاجُ، ففي حالات التعارضِ المستقرِّ يسري التعارضُ إلى دليل الحجّية، لأنّ ثبوتَ الحجّيةِ لكلٍّ منهما كما لو لم يكن معارضاً، يؤدّي إلى إثبات كلٍّ منهما ونفيه في وقتٍ واحد؛ نظراً إلى أن كلاً منهما يُثبِتُ مفادَ نفسِه ويَنفي مفادَ الآخرَ، ويبرهنُ ذلك على استحالةِ ثبوتِ الحجّيتينِ على نحوِ ثبوتِهما في غيرِ حالاتِ التعارض، وهذا معنى سرايةِ التعارضِ إلى دليلِ الحجّيةِ لوقوعِ التنافي في مدلولِه.

وأمّا في حالاتِ التعارضِ غير المستقرِّ فيعالَجُ التعارضُ بالتعديل المناسبِ في دلالةِ أحدهِما أو كلَيهما، ومعه لا يسري التعارضُ إلى دليلِ الحجّية؛ إذ لا يبقى محذورٌ في حجّيتِهما معاً بعد التعديل.

ولكنّ هذا التعديلَ لا يجري جزافاً، وإنّما يقومُ على أساس قواعدِ الجمعِ

العرفيّ التي مردُّها جميعاً إلى أنَّ المولى يفسِّرُ بعضُ كلامه بعضاً، فإذا كان أحدُ الكلامين صالحاً لأن يكون مفسّراً للكلام الآخر جُمع بينهما بالنحو المناسب. ومثلُ الكلام في ذلك ظهورُ الحال.

وإن كان الدليلان معاً غير لفظيّين أو مختلفين، كان التعارضُ مستقرّاً لا محالة؛ لأنّ التعديلَ إنّما يجوزُ في حالة التفسير، وتفسيرُ دليلٍ بدليلٍ إنّما يكونُ في كلامين وما يشبههما، وإذا استقرّ التعارضُ سرى إلى دليلَي الحجّية، فإن كانا لفظيَّين لوحظ نوعُ التعارض بينهما، وهل هو مستقرٌّ أو لا، وإن لم يكونا كذلك فالتعارضُ مستقرٌّ على أيّ حال.

والبحثُ في تعارض الأدلّةِ يشرحُ أحكامَ التعارضِ غيرِ المستقرِّ والتعارضِ المستقرِّ معاً.

الشرح

درج الأعلام على أن يفردوا البحث في تعارض الأدلّة بعد الانتهاء من البحوث الأصولية، وفي نفس هذا المسار سار الشهيد الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ، فعقد هذه الخاتمة في البحث في تعارض الأدلّة[1].

هيكلية البحث

يمكن هيكلة البحث في تعارض الأدلّة في نقاط أربع:

النقطة الأولى: وهي بمثابة التمهيد للدخول في البحث، ويختصّ الكلام فيها في تعريف مصطلح التعارض.

النقطة الثانية: يدور البحث فيها حول قاعدة الجمع العرفي.

النقطة الثالثة: البحث في حكم المتعارضين بمقتضى القاعدة الأوّلية، وهل القاعدة الأوّلية في التعارض - مع قطع النظر عن الأخبار العلاجية- التساقط أم التخيير بين المتعارضين؟

النقطة الرابعة: كرّس البحث فيها عن حكم المتعارضين في ضوء القاعدة

---

(١) لا يخفى: أن الأعلام ذكروا في عنوان هذه المسألة عبارات مختلفة، فقد يقال: (التعادل والترجيح) كما في معالم الدين: ص٢٦٦، وإرشاد الفحول: ص٢٧٣. وقد يقال: (التعادل والتراجيح)، كما في فرائد الأصول: ج٤، ص٧ وبحر الفوائد: ج٤، ص٢، ونهاية السؤول: ج٤، ص٤٣٢، وقد يقال: (الترجيح في الأخبار) كما في مبادئ الوصول: ص٢٢٩. وقد يقال: (التراجيح بين الأخبار) كما في مبادئ الوصول: وعدل صاحب الكفاية عن هذه العناوين بقوله: (في تعارض الأدلّة والأمارات) كفاية الأصول: ص٤٣٨.

والظاهر أن هذا العنوان أولى من تلك العناوين؛ قال المحقّق النائيني: «والأولى تبدّل العنوان بالتعارض، فإنّ التعادل والترجيح من الأوصاف والحالات اللاحقة للدليلين المتعارضين، فكان الأنسب جعل العنوان للمتعمّم والجامع بينهما». فوائد الأصول: ج٤، ص٦٩٩.

الثانوية، أي حكم المتعارضين في ضوء الأخبار العلاجية، والتي تدلّ إما على التخيير بين المتعارضين وإما على لزوم الأخذ بما يشتمل على المرجّح. وسنبدأ في هذا المقطع ببيان النقطة الأولى، أي مصطلح التعارض. ولكي يتّضح هذا المصطلح، ينبغي التعرّض للمقدّمات التالية:

المقدّمة الأولى: انحلال الحكم إلى جعل ومجعول

تقدّم في مطاوي الأبحاث السابقة أن الحكم ينحلّ إلى جعل ومجعول، وأن الجعل ثابت بتشريع المولى للحكم، أما المجعول فهو لا يثبت إلا عند تحقّق موضوعه وقيوده خارجاً، ومن الواضح أن الدليل الشرعي اللفظي متكفّل لبيان الجعل لا لبيان المجعول، لأنّ المجعول يختلف من فرد إلى آخر، فهو موجود في حقّ هذا وغير موجود في حقّ ذاك؛ لتواجد القيود، فقوله مثلاً: ﴿وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ (آل عمران: ٩٧)، مدلوله جعل وجوب الحجّ على المستطيع، لا تحقّق الوجوب المجعول، لأنّ هذا – الوجوب المجعول– تابع لوجود الاستطاعة، ولا نظر للمولى إلى ذلك، فمدلول الدليل دائماً هو الجعل لا المجعول.

المقدّمة الثانية: صور التنافي بين الحكمين

يمكن بيان التنافي بين الحكمين بثلاث صور:

الصورة الأولى: التنافي بين الحكمين في مرحلة الجعل أي مرحلة إنشاء وتشريع الحكم، كما لو كان أحد الدليلين يأمر بوجوب الحجّ، والدليل الآخر ينهى عنه، فالتنافي هنا بين الجعلين؛ لأنّ الأحكام التكليفية متضادّة كما تقدّم.

الصورة الثانية: التنافي بين الحكمين في مرحلة المجعول والفعلية، من قبيل جعل المولى وجوب الوضوء على الواجد للماء، وجعل وجوب التيمّم على الفاقد له، فهنا لا يوجد تنافٍ بين الجعلين؛ إذ يمكن صدورهما معاً من الشارع،

ولكن المجعولين لا يمكن فعليّتهما معاً؛ لأنّ المكلّف إن كان واجداً للماء ثبت المجعول الأوّل وهو الوضوء، وإن لم يوجد الماء ثبت المجعول الثاني وهو التيمّم، ولا يمكن ثبوت المجعولين معاً على مكلّف واحد في حالة واحدة.

وفي هذه الصورة يدخل الدليلان في باب الورود.

الصورة الثالثة: التنافي بين الحكمين في مرحلة الامتثال، أي أنه لا يوجد تنافٍ بين الجعلين ولا بين المجعولين، ولكن يحصل التنافي في مرحلة امتثال الحكمين المجعولين، بمعنى أن المكلّف لا يمكنه امتثالهما معاً، كما في حالات الأمر بالضدّين على وجه الترتّب بنحو يكون الأمر بكلّ من الضدّين مثلاً مقيّداً بترك الضدّ الآخر، فبالإمكان صدور جعلين لهذين الأمرين معاً، كما أنه بالإمكان أن يصبح مجعولاهما فعليين معاً؛ وذلك فيما إذا ترك المكلّف كلا الضدّين، فيكون كلّ من المجعولين ثابتاً لتحقّق قيده، ولكن التنافي واقع بين امتثالهما؛ إذ لا يمكن للمكلّف أن يمتثلهما معاً، من قبيل ما لو ورد الأمر بإنقاذ الغريق، ثم بعدها ابتلي بغريقين، لكن المكلّف لا يمكنه امتثالهما معاً، فيكون إنقاذ كلّ واحد منافياً وضدّاً لإنقاذ الآخر، وتسمّى هذه الصورة بالتزاحم.

مما تقدّم يتحصّل أن التنافي وعدم إمكان الاجتماع تارة بين نفس الجعلين، وأخرى بين المجعولين، وثالثة بين الامتثالين.

وبعد بيان هاتين المقدّمتين يتّضح أن التعارض بالمعنى المصطلح[١] هو التنافي بين الدليلين في مرحلة الجعل والإنشاء.

وحيث إنّ مدلول الدليل هو الجعل والتشريع، فيكون التعارض تارة بأنه التنافي بين مدلولي الدليلين بلحاظ جعل الدليلين، وتارة أخرى هو التنافي بين الدليلين بلحاظ مدلوليهما ومجعولهما.

---

(١) سيأتي في التعليق على النصّ التعرّض لأقوال الأعلام في تعريف التعارض.

ففي مثل خطاب (حجّ البيت) و (لا تحجّ) أو (صلّ) و (لا تصلّ) يكون التنافي في مرحلة الجعل، أما إذا لم يكن تنافٍ في مرحلة الجعل، بل كان بين المجعولين أو بين الامتثالين، فلا يرتبط هذا التنافي بمدلول الدليل؛ لما تقدّم من أن فعلية المجعول – فضلاً عن مقام امتثاله– ليست مدلولةً للدليل، فلا يحصل التعارض بين الدليلين؛ لعدم التنافي بين مدلوليهما، كما في خطاب (توضّأ إن وجد الماء) و (تيمّم إن فقد الماء) أو خطاب (أنقذ هذا الغريق) و (أنقذ ذاك الغريق)، فلا يدخلان في باب التعارض؛ لعدم وجود تنافٍ بين الخطابين في مرحلة الجعل.

عدم التعارض بين الأصلين

يمكن تصوير ثلاث صور من التعارض:

الصورة الأولى: التعارض بين دليلين اجتهاديين، كالتعارض بين الخبرين.

الصورة الثانية: التعارض بين أصلين عمليين، كالتعارض بين أصل البراءة والاستصحاب، فلو شككنا في وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة، فأصل البراءة يقتضي عدم الوجوب، أما الاستصحاب فيقتضي بقاء الوجوب الثابت في عصر ما قبل زمن الغيبة.

الصورة الثالثة: التعارض بين الأصل العملي وبين الدليل الاجتهادي، كالتعارض بين البراءة والخبر الدالّ على الحرمة مثلاً.

إذا تبيّن ذلك نقول: إن التعارض المصطلح لا يتحقّق إلا في الصورة الأولى وهي التعارض بين الدليلين المحرزين؛ لتحقّق التنافي بينهما في مقام الجعل.

أما الصورة الثانية وهي الأصول العملية، فلا يوجد تعارض بينهما، ففي مثال استصحاب بقاء وجوب صلاة الجمعة وأصل البراءة عن ذلك الوجوب، لم نجد تعارضاً بينهما؛ لأنّ التعارض يتحقّق بين الدليلين اللذين يكشفان الجعل، ومن الواضح أن الأصول العملية – كالاستصحاب والبراءة – ليس

لهما كاشفية عن الجعل، بل كلّ واحد منهما جعل بنفسه، لأنّ معنى البراءة هو عدم وجوب المشكوك، وهذا بنفسه جعل شرعي وليس دليلاً على الجعل الشرعي، وهكذا الأمر بالنسبة للاستصحاب فإنه جعل بنفسه، إذ الاستصحاب هو وجوب إبقاء الحالة السابقة، وهذا الوجوب بنفسه حكم شرعي.

بعبارة أخرى: إن الأصل العملي ليس له مدلول «ومحكيٌّ ليحصل التنافي بلحاظ مدلوليهما أو دلالتهما، وإنما للأصل معلول وأثر على فرض الوصول وهو المنجّزية والمعذّرية، فلا دلالة له على نفي الأصل الآخر»[1].

وأما في الصورة الثالثة وهي حالة التنافي بين الدليل الاجتهادي وبين الأصل العملي، كتعارض الخبر الدالّ على الحرمة مع البراءة عن الحرمة، فكذلك لا يوجد تعارض بينهما؛ لما تقدّم من أن الأصل لا يكشف عن الجعل الكلّي لكي يحصل التنافي بينه وبين الدليل الاجتهادي.

فالأصل العلمي كالبراءة ليس له مدلول ومحكيّ ينافي مدلول الخبر، نعم التنافي في الحقيقة بين ثبوت التعذير الذي هو أثر للأصل وبين ثبوت التنجيز الذي هو أثر الدليل الاجتهادي، حيث يستحيل صدقهما معاً، فيكون التعارض: بين ما يدلّ على ذلك التعذير أي دليل الأصل وبين حجّية الدليل المحرز.

عدم التعارض بين القطعيين والقطعي والظني

إن الدليلين المحرزين إذا كانا قطعيين، فلا يعقل التعارض بينهما؛ لأنّه يؤدّي إلى القطع بتحقّق المتنافيين وهو محال.

ولا يخفى أن المقصود من الدليلين القطعيين ما كانا قطعيين من حيث الدلالة والسند، فلو كان أحدهما قطعيّ الدلالة دون السند، أو بالعكس، فلا يكون دليلاً قطعياً. أما عدم تحقّق تعارض الدليل القطعي مع الدليل الظنّي؛

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٢٤.

فلأن الدليل القطعي مقدّم على كلّ حال على الدليل الظنّي، لأنّه يقتضي القطع بخطأ المعارض، وكلّ دليل يقطع بخطئه يسقط عن الحجّية.

بعبارة أخرى: في حال تعارض الدليل الظنّي مع الدليل القطعي لا يبقى للدليل الظنّي ظهور ولا حجّة في مفاده ومعناه، بل لا يمكن التعارض بينهما حتى لو فرض بقاء الدليل الظنّي مفيداً للظنّ، لأنّ لازم التعارض بينهما هو اجتماع القطع والظنّ المتنافيين، وهو غير ممكن.

وقوع التعارض بين الدليلين الظنيين

لا يخفى أن التعارض يقع بين الدليلين الظنّيين، وهذا من الواضحات التي لا تحتاج إلى بيان.

ولا يخفى أن المقصود بالظنّ في الدليل الظنّي هو الظنّ النوعيّ، وهو الظنّ المعتبر من قبيل خبر الثقة.

ويمكن تقسيم الدليلين الظنّيين اللذين يقع التعارض بينهما إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: أن يكون التعارض بين دليلين لفظيين، إما بين آيتين من الكتاب أو بين روايتين من السنّة أو بين الكتاب والسنّة المتواترة أو أخبار الآحاد.

القسم الثاني: أن يكون التعارض بين دليلين غير لفظيين، كالتعارض بين الإجماع والسيرة، أو التعارض بين تقريرين لفعل من قبل المعصوم عليه السلام.

القسم الثالث: أن يكون التعارض بين دليل لفظي ودليل غير لفظي، كالتعارض الواقع بين كلّ من الكتاب والسنّة وبين الإجماع أو السيرة.

أقسام التعارض بين الدليلين اللفظيين

إذا كان الدليلان لفظيين، فالتعارض بينهما على قسمين:

القسم الأوّل: **التعارض غير المستقرّ**: وهو التعارض البدوي الذي يمكن

رفعه بالجمع العرفي بين الدليلين، كالجمع بين العامّ والخاصّ، حيث يرى العرف أن الخاصّ قرينة شارحة للمقصود من العامّ، وعليه يكون التعارض بينهما غير مستقرّ بنظر العرف.

بل في أحيان أخرى نجد أن العرف يتصرّف في كلا الدليلين، كما لو ورد في دليلٍ قوله: (صلِّ نافلة العشاء) وفي آخر ورد دليل يقول: (لا تصلِّ نافلة العشاء) فالعرف يحمل الدليل الأوّل على الاستحباب بقرينة الدليل الثاني، ويحمل الدليل الثاني على نفي الوجوب بقرينة الأوّل.

ثُمَّ إنَّ الأعلام قدّس الله أسرارهم تعرّضوا لذكر الميزان في مورد التعارض غير المستقرّ، فذكروا أن ميزان هذا النحو من التعارض هو إمكان الجمع بين الدليلين في نظر العرف دون ما ليس كذلك، كما في الجمع التبرّعي، حيث حملوا قوله: (ثمن العذرة سحت)، على (العذرة النجسة)، وحملوا قوله: (لا بأس بثمن العذرة)، على (العذرة الطاهرة)، إذ إنّه لا عبرة بهذا الجمع، فإنه لا دليل على أولوية الجمع من الطرح ولو كان جمعاً تبرّعياً.

وهكذا: فكما جعلوا ظهور أحد الكلامين قرينة على تفسير الكلام الآخر في نظر العرف مسوّغاً للجمع بينهما، فأيضاً جعلوا ظهور الحال في نظر العرف مسوّغاً للجمع بين ظهور الحالين، كما لو لم يقم في مورد آخر في مقام بيان الوضوء، رأيناه يتوضّأ مع المضمضة، فإن العرف في مثله يجمع بين ظهوري الحالين فيحمل المضمضة على أنها جزء مستحبّ في الوضوء في المورد الأوّل؛ ولذا تركها، ويحمل ظهور حالها في المورد الثاني على أنها جزء مستحبّ يسوّغ الإتيان به.

القسم الثاني: التعارض المستقرّ: وهو التعارض الذي لا يمكن علاجه بالجمع، بل يسري التعارض حينئذٍ إلى دليل الحجّية، لأنّه في الوقت الذي يثبت حجّية أحدهما ينفي الآخر، فيستحيل شمول نطاق دليل الحجّية لهما معاً؛ لأنّ لازم ذلك جواز اجتماع الضدّين أو المتناقضين، كما لو ورد دليل يقول: (صلّ)

وآخر يقول: (لا تصلّ) ففي هذه الحالة لا يمكن للعرف أن يجمع بين الدليلين، لأنّه في حالة التعارض المستقرّ لا يمكن أن يكون دليل حجّية السند شاملاً لكلا الدليلين المتعارضين، وكذلك لا يمكن لحجّية الظهور أن تكون شاملة لكلا الدليلين؛ لأنّ لازم شمولهما بدليل الحجّية يعني الجمع بين المتناقضين، لأنّ كلّ واحد منهما يثبت مفاد نفسه، وفي الوقت ذاته ينفي ويكذّب الآخر، ومن هنا قال الأعلام أن التعارض يسري إلى دليل الحجّية، وعليه يكون معنى سراية التعارض إلى دليل الحجّية هو عدم شموله لكلا الدليلين، إذ لو كان دليل الحجّية يشملهما معاً لحصل التنافي بين نفس مدلول الحجّية، وهذا يعني أن كلّ واحد منهما يكون ثابتاً وغير ثابت، وهو جمع بين النقيضين.

هذا كله في الدليلين اللفظيين.

أما الدليلان غير اللفظيين أو المختلفين، فالتعارض بينهما يكون تعارضاً مستقرّاً دائماً؛ نظراً إلى اختصاص الجمع العرفي بالدليلين اللفظيين؛ لأنّ العرف إنما يجمعون بين كلامين من متكلّم واحد لرفع ما يرون من التنافي والتضادّ بينهما، والروايات الصادرة عن أهل البيت عليهم السلام من هذا القبيل؛ لأنّهم عليهم السلام بمنزلة متكلّم واحد، وذلك لأنّ الكلام الصادر من متكلّم واحد يمكن تفسير بعضه ببعض؛ لأنّه قابل للتأويل، وهذا بخلاف الإجماع أو السيرة أو التعارض بين تقريرين للمعصوم، فلا يمكن أن يفسّر أحدهما بالآخر، وهذا بخلاف ظهور الكلام وظهور الحال، حيث يمكن أن يفسّر أحدهما بالآخر.

وحيث إنّ التعارض بين الدليلين غير اللفظيين يكون تعارضاً مستقرّاً، ذكروا بأن التعارض يسري إلى دليل حجّيتهما، وحينئذٍ يلاحظ دليل الحجّية، فإن كان دليل حجّيتهما دليلاً لفظياً، فحينئذٍ يلاحظ نوع التعارض في أدلّة الحجّية لكي يعرف أنه تعارض مستقرّ أو غير مستقرّ، وإن كان دليل حجّيتهما غير لفظي، كما لو كان دليل الحجّية سيرة العقلاء، فالتعارض يكون مستقرّاً.

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**التعارض المصطلح**».

التعارض لغةً واصطلاحاً: لفظ التعارض مأخوذ من: عارضه؛ أي جانبه وعدل عنه، وهو مصدر من باب التفاعل، فلا يقع إلا بين طرفين.

ومن ثمّ فالتعارض في اللغة بمعنى التعاند والتمانع المستتبع للتكافؤ والتعادل، كما يناسبه عنوان هذه المسألة بتعارض الأدلّة والتعادل وكذلك التعبير بالمتكافئين.

ويحتمل كونه مأخوذاً من المعارضة بمعنى المحاذاة والمقابلة والمساواة، كما يناسبه التعبير بالتعادل، أي كون كلّ واحد من المتعارضين عدل الآخر ومحاذيه ومقابله، مثل كفّتي الميزان.

قال الخليل: «عارضته في المسير؛ أي: سرت حياله... وعارضته بمثل ما صنع، إذا أتيت إليه بمثل ما أتى إليك، ومنه اشتقّت المعارضة... واعترض فلان عرضي إذا قابله وساواه في الحسب»[(١)].

وقال الجوهري: «وعارضته في المسير أي: سرت حياله. وعارضته مثل ما صنع، أي أتيت إليه بمثل ما أتى. وعارضت كتابي، أي قابلته»[(٢)].

والعرضية بهذا المعنى تارة تكون بملاك التماثل والمباراة بين الشيئين، فيقال عارض فلان شعر المتنبّي، بمعنى أنشد مثله، وتارة تكون العرضية بملاك التناقض والتكاذب بين شيئين، فإنه أيضاً نحو تقابل ومباراة بينهما بجعل أحدهما في عرض الآخر، وعلى أساس هذه المناسبة سمّي الكلامان المتكاذبان بالمتعارضين[(٣)].

---

(١) كتاب العين، الخليل الفراهيدي: ج١، ص٢٧٢.

(٢) الصحاح، الجوهري: ج٣، ص١٠٨٧.

(٣) انظر بحوث في علم الأصول: ج٧، ص١٣.

أما التعارض اصطلاحاً، فقد عرّف بتعريفات متعدّدة:

الأوّل: تعريف المشهور، حيث عرّفوا التعارض – كما نسبه الشيخ إلى المشهور– بأنه «تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضادّ»(١). وقال المحقّق العراقي: «وأُطلق في الاصطلاح على تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار المدلول والمنكشف بهما من حيث أولهما إلى اجتماع الضدّين وثبوت النقيضين؛ ولذلك عرّفه الشيخ قُدِّسَ سِرُّهُ تبعاً للمشهور بتنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضادّ، من جهة عرض كلّ واحد من المتنافيين نفسه في مقام الإراءة عن الواقع وإثباته على غيره»(٢).

لكن المحقّق الخراساني عدل عن هذا التعريف وعرّفه بتعريف آخر حيث قال: إنه «تنافي الدليلين أو الأدلّة بحسب الدلالة ومقام الإثبات على وجه التناقص أو التضادّ»(٣).

وذكر المحقّق الخراساني أن السبب في عدوله عن تعريف المشهور هو لأجل إخراج موارد الجمع العرفي عن نطاق التعريف، لأنّ التنافي بين المدلولين ثابت في موارد الجمع العرفي أيضاً، فيشمله تعريف المشهور، أما على تعريفه المتقدّم فلا يشمل تلك الموارد؛ لعدم التنافي بحسب الدلالة مع وجود الجمع العرفي.

وقد ذكر المحقّق النائيني أن تعريف المشهور غير شامل لموارد الجمع العرفي؛ لعدم التنافي بين المدلولين في هذه الموارد(٤).

وذكر السيد الخوئي أن الدليلين إذا كانت نسبة أحدهما إلى الآخر قابلة للجمع العرفي، كنسبة التخصّص أو الورود أو الحكومة أو التخصيص، فلا

---

(١) فرائد الأصول: ج٤، ص١١.

(٢) نهاية الأفكار: ج٤، ق٢، ص١٢٤.

(٣) كفاية الأصول: ص٤٣٧.

(٤) انظر فوائد الأصول: ج٤، ص٧١٠-٧١٥.

يوجد أيّ تنافٍ بين مدلوليهما، ويخرجان عن التعارض[1].

وقد عرّفه السيد الشهيد قدس سره بأنه التنافي بين مدلولي الدليلين. ولما كان مدلول الدليل هو الجعل، فالتنافي المحقّق للتعارض هو التنافي بين الجعلين، دون التنافي بين المجعولين أو الامتثالين؛ لخروج مرتبة المجعول ومرتبة الامتثال عن مفاد الدليل، كما تقدّم.

• قوله قدس سره: «**الخاتمة في تعارض الأدلّة**».

جعل صاحب الكفاية مبحث التعارض من مقاصد علم الأصول، وليس من خاتمة مباحثه. ولعلّ الوجه في ذلك هو أن مباحث التعارض من أهمّ المسائل الأصولية، لأنّ البحث في مباحث التعارض هو في الواقع بحث عن فقد المانع عن حجّية الأخبار بعد وجود المقتضي لحجّيتها؛ وقد ذهب جملة من الأعلام من المتقدّمين وبعض المتأخّرين إلى جعله خاتمة لمباحث الأصول، كما في الفصول الغروية، ومعالم الدين، وفرائد الأصول ومفاتيح الأصول، وفوائد الأصول، ومنتهى الأصول، ونهاية الأفكار[2]، وقد ذهب السيد الشهيد إلى جعله خاتمة أيضاً.

• قوله قدس سره: «**فإذا كان أحد الكلامين صالحاً لأن يكون مفسّراً للكلام الآخر جمع بينها بالنحو المناسب، ومثل الكلام في ذلك ظهور الحال**». لا يخفى أنه لا فرق بين ظهورات الكلام وظهورات الحال كالإطلاقات المقامية، بل الدلالات الحِكْمية أيضاً بناءً على ما هو التحقيق ترجع إلى دلالة الحال التصديقية إلى نفي القيد من دون دالّ تصوّري لفظيّ عليه.

---

(١) انظر مصباح الأصول: ج٣، ص٣٤٧.

(٢) انظر، الفصول الغروية: ص٤٣٥؛ معالم الدين: ص٢٥٠؛ فرائد الأصول: ج ٤، ص٧؛ مفاتيح الأصول: ص٦٧٩؛ فوائد الأصول: ج٤، ص٦٩٩؛ منتهى الأصول: ج٢، ص٥٥؛ نهاية الأفكار: ج٤، ق٢، ص١٢٤.

كيف نشأ التعارض في الأدلة الشرعية

من أهمّ الأسئلة والاستفهامات المطروحة في المقام: كيف وقع التعارض بين الأحاديث والنصوص الصادرة عن الأئمّة المعصومين، بل قد يستشكل لذلك بأنه كيف نشأ التعارض في رواياتهم عليهم السلام مع أن الشريعة الإسلامية منزّهة عن التناقض والتضادّ كما ثبت في محلّه. فلا وجود للاختلاف في آيات القرآن الكريم، كما قال تعالى: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً﴾ (النساء: ٨٢).

وقد يتسرّب التشكيك إلى الاعتقاد بعصمة الأئمّة، ويستشهد لذلك بتعارض الروايات واختلاف مضامين النصوص الصادرة عنهم عليهم السلام، بل لأجل ذلك زعم بعض أبناء العامّة ومن حذا حذوهم بأن الأئمّة ليسوا إلا مجتهدين كساير المجتهدين، وأن الأحاديث الصادرة عنهم ليست إلا تعابير عن آرائهم الاجتهادية.

وقد أجيب عن هذه الشبهة بالاستدلال بوجوه عقلية ونقلية على عصمة الأئمّة المعصومين.

ولا نريد أن نلج في بحث عصمتهم عليهم السلام؛ لأنّها خارج عن مقام البحث، لكن نشير ها هنا إلى أهمّ العوامل التي لها دخل في وقوع الاختلاف والتعارض فيما وصل إلينا من أخبارهم عليهم السلام في مقام الإثبات والنقل والإخبار.

١. العامل الذاتي

لعلّ كثيراً من الموارد التي يُدّعى فيها التعارض، لا تعارض فيها في الحقيقة، إلّا أن المجتهد الذي يمارس عملية الاستنباط قد يتصوّر وجود تعارض، نتيجة ما يمليه الواقع الذهني الذي يعيشه، لتأثيره في فهم النصّ وتشخيص المعنى، ومردّ ذلك: إما لجهله باللغة وعدم إحاطته بدقائقها، وإما لغفلته عن وجود بعض القرائن أو قرينية الموجود.

٢. تغيّر أحكام الشريعة بواسطة النسخ

يعدّ النسخ في الأحكام الشرعية من أهمّ العوامل المؤثّرة في نشوء ظاهرة التعارض بين الأحاديث.

ومن الواضح أن النسخ: إمّا نسخ حقيقي، بمعنى رفع الحكم بعد وضعه وتشريعه، وقد تقدّم عدم الإشكال فيه، بل هو أمر واقع في الشريعة، فهذا النوع من النسخ ليس من باب التعارض والتنافي بين الدليلين بحسب الدلالة ومقام الإثبات، لأنّ الدليل الناسخ حينئذٍ لا يكون مكذِّباً للدليل المنسوخ، لا بلحاظ دلالته على أصل الحكم المنسوخ ولا بلحاظ دلالته على دوامه واستمراره، وإنما يكون دالاً على تبدّل الحكم وتغيّره ثبوتاً بعد أن كان نظر المشرّع على طبق المنسوخ حدوثاً وبقاءً حقيقةً.

وإما النسخ في الشريعة الذي يرجع إلى التخصيص بلحاظ عمود الزمان، وأن الناسخ يكشف عن انتهاء أمد الحكم المنسوخ ومحدوديته بذلك الزمان، فهذا النوع من النسخ و «إن كان بحسب ظاهر دليله مطلقاً من ناحية الزمان، فسوف يندرج النسخ في باب التخصيص الذي هو أحد أقسام التعارض غير المستقرّ، حيث تحصل المعارضة بين أصل دلالة الدليل المنسوخ على استمرار الحكم ودوامه وبين الدليل الناسخ. وقد يدور الأمر بين أن يكون الدليل المتأخّر ناسخاً للحكم المتقدّم ورافعاً لاستمراره، أو يكون مخصّصاً لبعض أفراده فيكون بياناً لإرادة الخصوص من أوّل الأمر»[1].

ومن الواضح أن التعارض الذي يحصل من هذا النوع من النسخ ينحصر في دائرة النصوص الصادرة عن النبيصَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ولا تشمل النصوص الصادرة عن الأئمّة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ؛ لما ثبت في محلّه من انتهاء عصر التشريع بانتهاء عصر النبي صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٢٩.

وأن الأحاديث الصادرة عن الأئمّة المعصومين ليست إلاّ بياناً لما شرّعه النبيﷺ من الأحكام وتفاصيلها.

٣. ضياع القرائن والغفلة عنها

من أهمّ الأسباب التي توهم وقوع التعارض في روايات أهل البيت: ضياع القرائن المكتنف بها النصّ الصادر عن النبيّﷺ أو عن أحد الأئمّة عليهم السلام والغفلة عنها، ومردّ ذلك: إما لتقطيع الأحاديث، أو نقلها بالمعنى أو عدم الاطّلاع على خصوصيات دخيلة في سياق الحديث؛ من قبيل ما ورد في ولاية الأب على التصرّف في أموال ولده عن النبي ﷺ: «**أنت ومالك لأبيك**». في حين ورد في صحيحة الحسن بن أبي العلاء أنه قال: «قلت لأبي عبد الله: ما يحلّ للرجل من مال ولده؟ قال: قوته بغير سرف إذا اضطرّ إليه، قال: فقلت له: فقول رسول الله للرجل الذي أتاه فقدّم أباه، فقال له: **أنت ومالك لأبيك؟** فقال عليه السلام: **إنما جاء بأبيه إلى النبي فقال: يا رسول الله هذا أبي وقد ظلمني ميراثي عن أمّي، فأخبره الأب أنه قد أنفقه عليه وعلى نفسه، فقال أنت ومالك لأبيك ولم يكن عند الرجل شيء، أو كان رسول الله يحبس الأب للابن؟**»(١).

فالإمام عليه السلام حاول في هذه الرواية أن ينبّه السائل إلى تجريد النصّ النبويّ المنقول عن سياقه؛ لعدم اطّلاع الناقل على القرائن الحافّة به.

ومثله ما رواه صفوان عن أبي أيّوب، قال: «حدثني سلمة ابن محرز أنه كان يتمتّع، حتى إذا كان يوم النحر طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم رجع إلى منى ولم يطف طواف النساء، فوقع على أهله، فذكره لأصحابه، فقالوا: فلان قد فعل مثل ذلك. فسأل أبا عبد الله فأمره أن ينحر بدنة، قال سلمة: فذهبت إلى أبي عبد الله فسألته، فقال: **ليس عليك شيء**. فرجع إلى أصحابه فأخبرهم بما قال

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٧، ص٢٦٥، ب ٧٨، من أبواب ما يكتسب به، ح٨.

له. قال: فقالوا: اتّقاك وأعطاك من غيره كدرة، فرجعت إلى أبي عبد الله فقلت: إني لقيت أصحابي فقالوا: اتّقاك. وقد فعل فلان مثل ما فعلت فأمره أن ينحر بدنة، فقال عليه السلام: **صدقوا، ما أتّقيتك ولكن فلان فعله متعمّداً وهو يعلم، وأنت فعلته وأنت لا تعلم، فهل كان بلغك ذلك؟** قال: قلت: لا والله ما كان بلغني. فقال عليه السلام: **ليس عليك شيء**»[1].

فهنا نجد أن الإمام عليه السلام نبّه في هذا الحديث على نشأة توهّم التعارض بين أحاديث أهل البيت عليهم السلام من ناحية عدم اطّلاع الأصحاب عن اختلاف حالات السائلين، من حيث العلم بالحكم والجهل والنسيان وثبوت العذر وعدمه، ومن الواضح أن حالات المكلّف لها مدخلية في تغيّر حكمه.

٤. التقية

من جملة أسباب وقوع التعارض في نصوص الأئمّة تقيّتهم من المخالفين المعاندين في بيان الأحكام. فأحياناً كانوا عليهم السلام يتبنّون حكماً في مجلس تقيّة من بعض الجالسين المخالفين الذي كانوا جواسيس للحكام آنذاك، وكان ذلك الحكم الصادر تقية ضدّ الحكم الواقعي الذي بيّنوه - قبل ذلك المجلس أو بعده- لخواصّ أصحابهم، فنُقل الحديثان كلاهما في الجوامع الروائية، فوقع التعارض بذلك بين النصوص.

وهذا السبب أشارت إليه نصوص متضافرة عنهم عليهم السلام، منها: موثّقة أبي بصير؛ قال: «سألت أبا عبد الله عن القنوت، فقال عليه السلام: **فيما يجهر فيه بالقراءة.** فقلت له: إني سألت أباك عن ذلك فقال: في الخمس كلّها؟ فقال عليه السلام: **رحم الله أبي وإن أصحاب أبي أتوه فسألوه فأخبرهم بالحقّ، ثم أتوني شكّاكاً فأفتيتهم بالتقية**»[2].

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٣، ص١٢٥، ب١٠، من أبواب كفّارات الاستمتاع، ح٥.

(٢) وسائل الشيعة: ج٦، ص٢٦٣، ب١، من أبواب القنوت، ح١٠.

فالظاهر من الرواية أن في المجلس – الذي سأل أبو بصير أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك– جماعة من المخالفين حاضرين، ممن اتّقى منهم الإمام عليه السلام.

ومنها: رواية أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال لي: **يا زياد ما تقول لو أفتينا رجلاً ممن يتولّانا بشيء من التقية؟** قال: قلت له: أنت أعلم جُعلت فداك. قال عليه السلام: **إن أخذ به فهو خير له وأعظم أجراً**. قال: وفي رواية أخرى: **إن أخذ به أجر، وإن تركه والله أثم**»[1].

ومنها: صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «قال أبو جعفر في القنوت إن شئت فاقتنت وإن شئت فلا تقنت، قال أبو الحسن عليه السلام: **وإذا كانت التقيّة فلا تقنت وأنا أتقلّد هذا**»[2].

ومنها: صحيحة أبي عمرو الكناني، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: **يا أبا عمرو أرأيت لو حدّثتك بحديث أو أفتيتك بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فسألتني عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتيتك بخلاف ذلك، بأيهما كنت تأخذ؟** قلت: بأحدثهما وأدع الآخر.

فقال عليه السلام: **قد أصبت يا أبا عمرو، أبى الله إلّا أ ن يُعبَد سرّاً. أما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم، أبى الله عزّ وجلّ لنا في دينه إلا التقيّة**»[3].

فبقرينة كلام الإمام في ذيل هذه الرواية يُعلم أن (الأحدث) – الذي قال أبو بصير إنه يأخذه ويدَع الآخر– هو الخبر الموافق للتقية، وإلا لم يعلّل الإمام إصابة أبي بصير في أخذه بأحدثهما بكونه عملاً بالتقية.

ومنها: صحيحة عبد الله بن زرارة قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: **اقرأ مني**

---

(١) وسائل الشيعة: ب٩، من أبواب صفات القاضي، ح٢.

(٢) المصدر: ب ٤، من أبواب القنوت، ح١.

(٣) وسائل الشيعة: ب٩، من صفات القاضي، ح١٧.

على والدك السلام، وقل: إنما أعيبك دفاعاً منّي عنك، فإن الناس والعـدّو يـسارعون إلى كلّ من قرّبناه وحمدناه مكانه بإدخال الأذى فيمن نحبّه ونقرّبه. وعليك بالصلاة الـستّة والأربعين، وعليك بالحجّ أن تهـلّ بـالإفراد، وتنـوي الفـسخ إذا قـدمت مكـة فطفـت وسعيت فسخت ما أهللت بـه، وقلبـت الحـجّ عمـرة. وأحللـت إلى يـوم الترويـة. ثـمّ استأنف الإهلال بالحجّ مفرداً إلى منى، واشهد المنافع بعرفات والمزدلفـة، فكـذلك حـجَّ رسول الله ﷺ وهكذا أمر أصحابه أن يفعلوا أن يفسخوا ما أهلّوا بـه ويقلبـوا الحـجّ عمرة. وإنما أقام رسول الله ﷺ على إحرامه لسوق الذي ساق معه، فإن السائق قارن، والقرن لا يحلّ حتى يبلغ الهدي محلّه، ومحلّه النحـر بمـنى، فـإذا بلـغ أحـلّ. هـذا الذي أمرناك به حجّ التمتع فالزم ذلك ولا يضيقنّ صدرك، والذي أتاك به أبو بصير من صلاة إحدى وخمسين، والإهلال بالتمتّع بالعمرة إلى الحجّ، وما أمرنا به مـن أن يهـلّ بـالتمتّع فلذلك عندنا معانٍ وتصاريف لذلك ما تسعنا وتسعكم. ولا يخـالَف شيء مـن ذلـك الحق ولا يضادّه، والحمد لله رب العالمين»[1].

ومنها: خبر معاذ بن مسلم النحوي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**بلغني أنـك تقعد في الجامع فتفتي النـاس؟** قلـت: نعـم وأردت أن أسـألك عـن ذلـك قبـل أن أخرج، إني أقعد في المسجد، فيجيء الرجل فيـسألني عـن الـشيء، فـإذا عرفتـه بالخلاف لكم أخبرته بـما يفعلـون، ويجـيء الرجـل أعرفـه بمـودّتكم وحـبّكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو. فـأقول: جـاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا. فأدخل قولكم فـيما بـين ذلـك. فقـال عليه السلام: **اصنع كذا فإني كذا أصنع**»[2] ونحو ذلك من النصوص المتضافرة التـي تـشاركها في المضمون ذاته.

---

(١) وسائل الشيعة: ب٥، من أبواب أقسام الحج، ح١١.

(٢) وسائل الشيعة: ب١١، من أبواب صفات القاضي، ح٣٦.

٥. الدسّ والتزوير

من جملة أسباب وقوع الاختلاف والتعارض في أحاديث أهل البيت عليهم السلام الدسّ والتزوير والوضع والتدليس في رواياتهم عليهم السلام فقد كثر الوضّاعون والمدلّسون في الأخبار والأحاديث. ومن هنا كان الرواة يعرضون أصولهم الروائية على الفقهاء الأجلّاء والمحدّثين الكبار من مشايخهم وإلى الأئمّة عليهم السلام لتشخيص الأخبار المجعولة المكذوبة وتمييزها عن غيرها. وقد أشارت جملة من النصوص إلى هذه الظاهرة؛ منها: قوله عليه السلام: «**يا فيض إن الناس أولعوا بالكذب علينا**»[1].

ومنها: ما رواه الكشي أيضاً بسنده عن هشام بن سالم أن سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**كان المغيرة بن سعيد يتعمّد الكذب على أبي ويأخذ كتب أصحابه، وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة، فكان يدسّ فيها الكفر والزندقة ويسندها إلى أبي عبد الله عليه السلام، ثم يدفعونها إلى أصحابه فيأمرهم أن يبثوّها في الشيعة، فكلّ ما كان في كتب أصحاب أبي عبد الله عليه السلام من الغلوّ فذاك مما دسّه المغيرة بن سعيد في كتبهم**»[2].

ومنها: ما رواه الكشي بسنده عن يونس بن عبد الرحمن أن بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر، فقال له: «يا أبا محمد ما أشدّك في الحديث وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك على ردّ الأحاديث؟ فقال: حدّثني هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: **لا تقبلوا علينا حديثاً، إلا ما وافق القرآن والسنّة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة، فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدّث بها أبي. فاتّقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا وسنّة نبيّنا محمد** صلى الله عليه وآله.. قال يونس: وافيت العراق فوجدت بها قطعة

---

(١) بحار الأنوار: ج٢، ص٢٤٦، ب٢٩، ح٥٨.

(٢) رجال النجاشي: ج٢، ص٤١٩.

من أصحاب أبي جعفر ووجدت أصحاب أبي عبد الله متوافرين فسمعت منهم وأخذت كتبهم، فعرضتها بعد على أبي الحسن الرضا عليه السلام، فأنكر منها أحاديث كثيرة أن تكون من أحاديث أبي عبد الله عليه السلام. وقال لي: **إن أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله عليه السلام لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب، يدسّون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله**»[١].

ومنها: ما رواه في الاحتجاج عن أبي جعفر الثاني عليه السلام في مناظرته مع يحيى بن أكثم قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حجّة الوداع: **قد كثرت عليّ الكذّابة وستكثر. فمن كذب عليّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النار. فإذا أتاكم الحديث فاعرضوه على الكتاب الله وسنّتي...** »[٢].

ومنها: ما رواه في الخصال بسنده عن سليم بن القيس الهلالي قال: «قلت لأمير المؤمنين عليه السلام: إنّي سمعت من سلمان والمقداد وأبي ذر شيئاً من تفسير القرآن وأحاديث عن نبيّ الله صلى الله عليه وآله غير ما في أيدي الناس، ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم، ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن نبيّ الله أنتم تخالفونهم فيها وتزعمون أن ذلك كلّه باطل، أفترى الناس يكذبون على رسول الله صلى الله عليه وآله متعمّدين ويفسّرون القرآن بآرائهم؟ قال: فأقبل عليّ عليه السلام فقال: **قد سألت فافهم الجواب، إن في أيدي الناس حقّاً وباطلاً وصدقاً وكذباً وناسخاً ومنسوخاً وعامّاً وخاصّاً ومحكماً ومتشابهاً وحفظاً ووهماً. وقد كُذب على رسول الله صلى الله عليه وآله على عهده حتى قام خطيباً، فقال صلى الله عليه وآله: أيها الناس قد كثرت عليّ الكذّابة، فمن كذب عليّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النار. ثم كُذب عليه من بعده**»[٣].

---

(١) بحار الأنوار: ج٢، ص٢٥٠، ب٢٩، رواية٦٣.

(٢) بحار الأنوار: ج٢، ص٢٢٥، ب ٢٩، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٨، ص١٥٢، ب ١٤ من صفات القاضي، ح ١.

٦. اختلاف الزمان والمكان

من أهمّ أسباب توهّم التعارض: تأثير الزمان والمكان في تغيير الأحكام، والسبب في ذلك هو أن اختلاف الأزمان والأقطار وبسبب تطوّرات حادثة في أوضاع الناس من الجهات الاقتصادية والثقافية وشرائط العيش تختلف موضوعات الأحكام وتتغيّر الأحكام.

وليس هذا التأثير للزمان والمكان إلا في بعض الأحكام مما يبتني تشريعه على أساس مصالح وحكم مرتبطة بالزمان والمكان، أو ما أُخذ في متعلّقها أو موضوعها خصوصية يختلف صدقها باختلاف الزمان والمكان.

ومن النصوص التي أشارت إلى تأثير الزمان والمكان في اختلاف الأحكام:

• ما رواه حكم بن عتيبة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «قلت له: إن الديات إنما كان تؤخذ قبل اليوم من الإبل والبقر والغنم، قال: فقال عليه السلام **إنما كان ذلك في البوادي قبل الإسلام. فلما ظهر الإسلام وكثرت الورق في الناس قسّمها أمير المؤمنين على الورق**»[١].

وهي واضحة الدلالة على تأثير تغيّر الزمان في اختلاف نوع الدية، وأن ما جرت عليه السنّة إلى زمان الباقر عليه السلام غير ما دلّت عليه النصوص الصادرة من الإمام الباقر والأئمّة المتاخّرين عنه عليهم السلام.

• ومنها: ما دلّ على تغليظ دية القتل الواقع في أشهر الحرم، وكذا القتل الواقع في الحرم الشريف، ففي صحيح كليب الأسدي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقتل في الشهر الحرام ما ديته؟ قال عليه السلام: **دية وثلث**»[٢].

• وصحيح زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل قتل خطأ في

---

(١) وسائل الشيعة: ب٢، من الديانات النفس، ح٨.

(٢) المصدر السابق: ح١.

أشهر الحرم، فقال عليه السلام: **عليه الدية وصوم شهرين متتابعين من أشهر الحرم**»[١].

• وفي صحيحة الآخر، قال: «قلت: لأبي جعفر عليه السلام رجل قتل في الحرم؟ قال: **عليه دية وثلث ويصوم شهرين متتابعين من أشهر الحرم**»[٢].

وهي واضحة الدلالة في تأثير زمان الشهر الحرام ومكان الحرم الشريف في تغليظ الدية، فأوهمت المعارض مع ساير نصوص المقام الواردة في دية قتل الخطأ.

وكذا ما دلّ على تغلّظ حدّ شرب الخمر لأجل وقوعه في شهر رمضان.

من قبيل ما رواه المشايخ الثلاثة بإسنادهم عن جابر، رفعه عن أبي مريم، قال: «أتي أمير المؤمنين عليه السلام بالنجاشي الحارثي الشاعر قد شرب الخمر في شهر رمضان، فضربه ثمانين، ثم حبسه ليلة ثم دعا به من الغد، فضربه عشرين، فقال له: يا أمير المؤمنين هذا ضربتني ثمانين في شرب الخمر وهذه العشرون ما هي؟ قال: **هذا لتجرُّئك على شرب الخمر في شهر رمضان**»[٣] وهي دالّة على تغلّظ حدّ شرب الخمر؛ لأجل وقوعه في شهر رمضان.

ومنها: ما صرّح فيه باختصاص نهي النبي صلى الله عليه وآله عن حبس لحوم الأضاحي - فوق ثلاثة أيام في منى ووجوب إخراجها منها بعد الثلاثة- بزمان النبي صلى الله عليه وآله لفقر الناس وشدّة حاجتهم إلى اللحم وقلّته في ذلك الزمان، وارتفاع هذا النهي في زمان الأئمّة عليهم السلام؛ لانتفاء الملاك المزبور، ولا ريب في تأثير اختلاف الأزمان ومضيّ الأعصار في ذلك كما هو واضح، وإن كان مرجعه إلى تغيّر موضوع التكليف وشرائطه باختلاف الزمان، وهذا ما أشارت إليه صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان النبي صلى الله عليه وآله نهى أن تحبس لحوم الأضاحي

---

(١) المصدر السابق: ح٣.

(٢) المصدر السابق: ح٤.

(٣) المصدر السابق: ب٩، من أبواب حدّ المسكر: ح١.

فوق ثلاثة أيّام من أجل الحاجة، فأمّا اليوم فلا بأس به»[١].

• وصحيح جميل بن دراج قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن حبس لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام بمنى، قال: **لا بأس بذلك اليوم، إن رسول الله صلى الله عليه وآله إنما نهى عن ذلك أوّلاً لأنّ الناس كانوا يومئذٍ مجهودين، فأما اليوم فلا بأس**»[٢].

فقد دفع الإمام عليه السلام توهّم المعارضة بين ما دلّ على جواز حبس لحوم الأضاحي بمنى فوق ثلاثة أيام وبين ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من منع ذلك.

ومنها: ما دلّ على اختصاص نهي النبي صلى الله عليه وآله عن أكل لحوم الحمر الأهلية بزمانه صلى الله عليه وآله؛ لأنّ الحمر الأهلية كانت حمَلة الناس ويُخاف فقدانها باعتياد المسلمين على أكلها، وليس كذلك في سائر الأزمان.

• من قبيل صحيحة محمد بن مسلم وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام: أنهما سألاه عن أكل لحوم الحمر الأهلية. فقال: **نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أكلها يوم خيبر وإنما نهى عن أكلها في ذلك الوقت لأنّها كانت حمولة الناس**[٣].

• ومثله الصحيحة الأخرى لمحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أكل لحوم الحمير، وإنما نهى عنها من أجل ظهورها مخافة أن يفنوها وليست الحمير بحرام**»[٤].

ومنها: ما دلّ على اختلاف حكم لبس الثياب باختلاف الأزمان، وأنه لابدّ في اختيار نوع الثياب وجنسه من مراعاة أهل الزمان الذي يعيش فيه الإنسان.

• مثل صحيح حماد بين عثمان قال: «كنت حاضراً عند أبي عبد الله عليه السلام إذ قال له رجل: أصلحك الله ذكرت أن عليّ بن أبي طالب عليه السلام كان يلبس

---

(١) وسائل الشيعة: ب ٤١، من الذبح: ح ٤.

(٢) المصدر السابق: ب٤، من الأطعمة المحرمة ح١.

(٣) المصدر السابق: ح٥.

(٤) المصدر السابق: ح٦.

الخشن، يلبس القميص بأربعة دراهم، وما أشبه ذلك، ونرى عليك اللباس الجيّد؟ قال: فقال عليه السلام له: **إن علي بن أبي طالب عليه السلام كان يلبس ذلك في زمان لا ينكر، ولو لبس مثل ذلك اليوم لشُهّر به، فخير كلّ زمان لباس أهله، غير أن قائمنا إذا قام لبس لباس علي عليه السلام وسار بسيرته»**(١).

• وصحيح عبد الله بن سنان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: **بينا أنا في الطواف وإذا رجل يجذب ثوبي، وإذا عباد بن كثير البصري فقال: يا جعفر تلبس مثل هذه الثياب وأنت في هذا الموضع مع المكان الذي أنت فيه من علي عليه السلام؟! فقلت: فرقبيّ اشتريته بدينار، وكان علي عليه السلام في زمان يستقيم له ما لبس فيه، ولو لبست مثل ذلك اللباس في زماننا لقال الناس: هذا مراء مثل عباد»**(٢).

• ومثلهما خبر مسعدة مرفوعة محمد بن علي وخبر معلّى بن خنيس(٣).

• ومنها ما دلّ على أن ما ورد من أن النبي صلى الله عليه وآله كان يستلم الحجر في كلّ طواف فريضة ونافلة كان يختصّ به في زمانه لقلّة عدد المسلمين، فكان الأصحاب يفرجون له ولم يكن استلامه موجباً للازدحام، وكان ذلك يوجب الازدحام في زمن الأئمّة؛ لكثرة الناس فارتفعت هذه السنّة وقتئذٍ.

• ويدلّ عليه صحيحة معاوية بن عمّار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**كنّا نقول: لابدّ أن نستفتح بالحجر ونختم به فأما اليوم فقد كثر الناس عليه»**(٤).

عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كنت أطوف وسفيان الثوري قريب منّي، فقال: يا أبا عبد الله كيف كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصنع

---

(١) المصدر السابق: ح٨.

(٢) المصدر السابق: ح ٩.

(٣) فروع الكافي: ج٥، ص٦٥، كتاب المعيشة: ب١، ج١، ج٦، ص٤٤٢، كتاب الزي والتجميل، باب اللباس ح ٨، ص ٤٥٦، باب تشمير الثياب: ح٢.

(٤) وسائل الشيعة: ب١٦، من الطواف: ح١.

بالحجر إذا انتهى إليه؟ فقلت: **كان رسول الله ﷺ يستلمه في كلّ طواف فريضة ونافلة، قال**: فتخلّف عني قليلاً، فلما انتهيت إلى الحجر جزت ومشيت فلم أستلمه، فلحقني فقال: يا أبا عبد الله ألم تخبرني أن رسول الله ﷺ كان يستلم الحجر في كلّ طواف فريضة ونافلة؟ قلت: بلى، قال: فقد مررت به فلم تستلم، فقلت: **إن الناس كانوا يرون لرسول الله ﷺ ما لا يرون لي، وكان إذا انتهى إلى الحجر أفرجوا له حتى يستلمه وإني أكره الزحام**»[1].

تبيّن مما تقدّم أن ما يتراءى من اختلاف الأحاديث الصادرة عن أهل البيت عليهم السلام في مداليلها إنما نشأ من العوامل والأسباب التي ترجع إما إلى جهة صدورها، أو اختفاء قرائن سياقها، أو عملية الدسّ والتدليس ووضعها، أو إلى تغيّر الأحكام بتبع اختلاف الزمان والمكان وخصوصيات المكلّفين، وتبيّن أيضاً أن ما وقع من اختلاف الأحاديث وتنافي مضامينها لا يضرّ بعصمة الأئمّة عليهم السلام في شيء من مواردها.

فالفقيه الذي يمارس عملية الاستنباط يتوهّم التنافي والتعارض في مداليل الأحاديث لغفلته عن بعض الأسباب المذكورة وغيره من الأسباب الداخلية.

مضافاً إلى أنّ التعارض البدويّ غير المستقرّ إنما نشأ من دأب الشارع واستقرار منهجه وسيرته على إلقاء العمومات والمطلقات وتخصيصها وتقييدها بمخصّصات ومقيّدات منفصلة، فأوهم ذلك الأصحاب وغيرهم الاختلاف والتعارض بين الأخبار في بادئ النظر، كما هو واضح.

منشأ التعارض من وجهة نظر الروايات

أشارت جملة من النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام إلى وجود مناشئ عديدة لوجود لتعارض والاختلاف في الأخبار، وعدم اختصاص ذلك

---

(١) المصدر السابق: ب١٦، من الطواف: ح١.

بزماننا، بل كان الاختلاف واقعاً في الأحاديث الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله في عهده وعهد علي عليه السلام.

فمن هذه النصوص ما دلّ على كون منشأ الاختلاف إما تعمّد كذب الراوي لنفاقه، أو وهم الراوي وعدم حفظه الحديث تماماً، أو جهله بما ورد من النصوص والروايات الناسخة والمخصّصة والمقيّدة.

• مثل معتبرة سليم بن قيس التي رواها علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن حماد بن عيسى عن إبراهيم بن عمر اليماني، عن أبان بن أبي عياش، عن سليم بن قيس الهلالي قال: «قلت لأمير المؤمنين عليه السلام: إني سمعت من سلمان ومن المقداد ومن أبي ذرّ أشياء من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله غير ما في أيدي الناس، ثم سمعت منك تصديقاً لما سمعت منهم، ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنتم تخالفونهم فيها، وتزعمون أن ذلك كان كلّه باطلاً، أفترى أنهم يكذبون على رسول الله متعمّدين، ويفسّرون القرآن بآرائهم؟ قال: فأقبل علي عليه السلام عليّ وقال: **قد سألت فافهم الجواب، إن في أيدي الناس حقّا وباطلاً، وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وخاصّا وعاماً، ومحكماً ومتشابهاً، وحفظاً ووهماً، وقد كُذب على رسول الله صلى الله عليه وآله على عهده حتى قام خطيباً فقال: أيها الناس قد كثرت عليّ الكذابة، فمن كذب عليّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النار، ثم كُذب عليه من بعده، وإنما أتاكم الحديث من أربعة ليس لهم خامس:**

رجل منافق مظهر للإيمان متصنّع للإسلام باللسان، لا يتأثّم ولا يتحرّج أن يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله متعمّداً، ولو علم المسلمون أنه منافق كاذب ما قبلوا منه ولم يصدّقوه، ولكنهم قالوا: هذا قد صحب رسول الله صلى الله عليه وآله وقد رآه وسمع منه، وأخذوا عنه وهم لا يعرفون حاله، وقد أخبرك الله عن المنافقين بما خبّرك ووصفهم بما وصفهم فقال عز وجل: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ﴾ ثمّ

بقوا بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وتقرّبوا إلى أئمّة الضلال والدعاة إلى النار بالزور والكذب والبهتان حتى ولّوهم الأعمال، وحكّموهم على رقاب الناس وأكلوا بهم الدنيا، وإنما الناس مع الملوك والدنيا إلا من عصم الله، فهذا أحد الأربعة.

ورجل سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئاً لم يحفظه على وجهه فأوهم فيه ولم يتعمّده كذباً، فهو في يديه يقول به ويعمل به ويرويه، ويقول: أنا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله، ولو علم المسلمون أنه وهم لم يقبلوه، ولو علم هو أنه وهم لرفضه.

ورجل ثالث سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئاً أمر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم، أو سمعه نهى عن شيء ثم أمر به وهو لا يعلم، فحفظ المنسوخ ثم لم يحفظ الناسخ، ولو علم أنه منسوخ لرفضه.

ورجل رابع لم يكذب على الله ولا على رسوله صلى الله عليه وآله مبغضاً للكذب وخوفاً من الله وتعظيماً لرسول الله صلى الله عليه وآله، ولم يتوهّم، بل حفظ الحديث كما سمع على وجهه، فجاء به كما سمعه لم يزد فيه ولم ينقص منه، وعلم الناسخ من المنسوخ، فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ، وأمر رسول الله صلى الله عليه وآله ونهيه مثل القرآن ناسخ ومنسوخ وعامّ وخاصّ ومحكم ومتشابه، قد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام له وجهان كلام عامّ وكلام خاصّ مثل القرآن»(١).

• وصحيح ابن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتّهمون بالكذب، فيجيء منكم خلافه»(٢).

• وصحيح منصور بن حازم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما بالي أسألك عن المسألة فتجيبني فيها بالجواب، ثم يجيئك غيري فتجيبه فيها بجواب آخر؟ فقال: إنا نجيب الناس على الزيادة والنقصان، قال: قلت: فأخبرني عن أصحاب

---

(١) أصول الكافي: ج١، ص٦٢-٦٣، باب اختلاف الحديث، ح١.

(٢) المصدر السابق: ص٦٤، ح٢.

رسول الله ﷺ صدقوا على محمّد ﷺ أم كذبوا؟ قال: بل صدقوا، قال: قلت: فما بالهم اختلفوا؟ فقال: **أما تعلم أن الرجل كان يأتي رسول الله ﷺ فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب ثم يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب، فنسخت الأحاديث بعضها بعضاً»**[1].

ومقصوده عليه السلام من الجواب على الزيادة والنقصان بيان العامّ في رواية والخاصّ في أخرى وكذا المطلق أو المنسوخ في رواية والمقيّد والناسخ في أخرى[2].

خلاصة ما تقدّم

• التعارض بالمعنى المصطلح هو التنافي بين الدليلين في مرحلة الجعل والإنشاء.

• إن التعارض المصطلح لا يتحقّق إلا بين الدليلين المحرزين، لتحقّق التنافي بينهما في مقام الجعل.

أما الأصول العملية فلا يوجد تعارض بينهما، لأنّ التعارض يتحقّق بين الدليلين اللذين يكشفان الجعل، والأصول العملية ليس لها كاشفية عن الجعل، وكذا لا تعارض بين الدليل الاجتهادي والأصل العملي؛ لما تقدّم من أن الأصل لا يكشف عن الجعل.

• لا تعارض بين الدليلين المحرزين إذا كان قطعيين، لأنّه يؤدّي إلى القطع بتحقّق المتنافيين وهو محال.

• لا تعارض بين الدليل القطعي والدليل الظنّي؛ لأنّ الدليل القطعي مقدّم على كلّ حال على الدليل الظنّي، لأنّه يقتضي القطع بخطأ المعارض، وكلّ دليل يقطع بخطئه يسقط عن الحجّية.

---

(١) المصدر السابق: ص٦٥، ح٣.

(٢) انظر بحوث في علم الأصول: ٧، ص٢٨-٤٠.

• التعارض يقع بين الدليلين الظنّيين.

ولا يخفى أن المقصود بالظنّ في الدليل الظنّي هو الظنّ النوعيّ، وهو الظنّ المعتبر من قبيل خبر الثقة.

• إذا كان الدليلان لفظيين، فالتعارض بينهما له قسمان:

القسم الأوّل: التعارض غير المستقرّ: وهو التعارض البدوي الذي يمكن رفعه بالجمع العرفي بين الدليلين.

والقسم الثاني: التعارض المستقرّ: وهو التعارض الذي لا يمكن علاجه بالجمع، بل يسري التعارض حينئذٍ إلى دليل الحجّية.

• أما الدليلان غير اللفظيين أو المختلفان، فالتعارض بينهما يكون تعارضاً مستقرّاً دائماً؛ نظراً إلى اختصاص الجمع العرفي بالدليلين اللفظيين؛ لأنّ العرف إنما يجمعون بين كلامين من متكلّم واحد لرفع ما يرون من التنافي والتضادّ بينهما، والروايات الصادرة عن أهل البيت عليهم السلام من هذا القبيل؛ لأنّهم عليهم السلام بمنزلة متكلّم واحد، وذلك لأنّ الكلام الصادر من متكلّم واحد يمكن تفسير بعضه ببعض؛ لأنّه قابل للتأويل، وهذا بخلاف الإجماع أو السيرة أو التعارض بين تقريرين للمعصوم، فلا يمكن أن يفسّر أحدهما بالآخر، وهذا بخلاف ظهور الكلام وظهور الحال، حيث يمكن أن يفسّر أحدهما بالآخر.

(١٠٨)

الورود والتعارض

- خروج الورود عن باب التعارض
- أقسام الورود
- تعريف الورود عند الأعلام
- أحكام الورود
- تطبيقات فقهية على الورود

الورود والتعارض

وعلى ضوءِ ما تقدّمَ نعرفُ أنّ الورودَ ـ بالمعنى الذي تقدّمَ في الحلقة السابقة ـ ليس من التعارضِ، سواءٌ كان الدليلُ الواردُ محقّقاً في مورده لفردٍ حقيقيٍّ من موضوع الدليلِ المورود، أو نافياً في مورده حقيقةً لموضوع ذلك الدليل.

أمّا في الأوّل فواضحٌ. وأمّا في الثاني فلأنَّ التنافي إنّما هو بين المجعولينِ والفعليّتينِ لا بينَ الجعلين، فالدليلان (الواردُ والموردُ) كلاهما حجّةٌ في إثباتِ مفادهِما، وتكونُ الفعليةُ دائماً لمفاد الدليل الوارد؛ لأنّه نافٍ لموضوع المجعول في الدليل الآخر.

وعلى هذا صحَّ القولُ بأنَّ الدليلين إذا كان أحدُهما قد أُخذ في موضوعه عدمُ فعليةِ مفادِ الدليلِ الآخر فلا تعارضَ بينهما، إذ لا تنافيَ بين الجعلين، ويكونُ أحدُهما وارداً على الآخر في مرحلة المجعولِ والفعلية.

ثمَّ إنَّ ورودَ أحدِ الدليلين على الآخر يتمُّ ـ كما عرفتَ ـ برفعه لموضوعه، وهذا الرفعُ على أنحاءٍ:

منها: أن يكونَ رافعاً له بفعليةِ مجعولهِ، بأن يكونَ مفادُ الدليلِ الموردِ مقيَّداً بعدم فعلية المجعولِ في الدليل الوارد.

ومنها: أن يكونَ رافعاً له بوصول المجعولِ لا بواقع فعليَّته ولو لم يَصِلْ.

ومنها: أن يكونَ رافعاً له بامتثاله، فما لم يمتثلْ لا يرتفعُ الموضوعُ في الدليل المورود.

ومثالُ الأوّلِ: دليلُ حرمةِ إدخال الجُنُبِ في المسجد، الذي يَرفعُ بفعلِيَّةِ مجعولهِ موضوعَ صحّةِ إجارةِ الجُنُبِ للمَكْثِ في المسجد، إذ يجعلُها إجارةً على

الحرام، ودليلُ صحّةِ الإجارةِ مقيّدٌ بعدم كونِها كذلك.

ومثالُ الثاني: دليلُ الوظيفةِ الظاهريّةِ، الذي يَرفعُ بوصولِ مجعولِهِ عنوانَ المشكلِ المأخوذِ في موضوعِ دليلِ القرعة.

ومثالُ الثالث: دليلُ وجوبِ الأهمِّ الذي يَرفعُ بامتثالِهِ موضوعَ دليلِ وجوبِ المهمِّ كما تقدّمَ في مباحثِ القدرة.

وقد يتّفقُ التواردُ من الجانبين، وبعضُ أنحاءِ التواردِ كذلك معقولٌ ويأخذُ مفعولَهُ في كلا الطرفين، وبعضُ أنحائه معقولٌ ويكون أحدُ الورودينِ هو المحكّمُ دون الآخر، وبعض أنحائه غيرُ معقولٍ، فيؤدّي إلى وقوعِ التعارضِ بين الدليلينِ المتواردين.

فمثالُ الأوّل: أن يكون الحكمُ في كلٍّ من الدليلين مقيّداً بعدم ثبوتِ الحكمِ الآخرِ في نفسه، وحينئذٍ حيث إنّ كلاًّ من الحكمين في نفسهِ ولولا الآخرُ ثابتٌ، فلا يكونُ الموضوعُ لكلٍّ منهما محقّقاً فعلاً، وهذا معنى أنّ التواردَ نفذَ وأخذَ مفعولَه في كلا الطرفين.

ومثال الثاني: أن يكونَ الحكمُ في أحد الدليلين مقيّداً بعدم ثبوتِ حكمٍ على الخلاف، وأمّا الحكمُ الثاني فهو مقيّدٌ بعدم امتثالِ حكمٍ مخالف، ففي مثل ذلك يكونُ دليلُ الحكمِ الثاني تامّاً ومدلولُهُ فعلياً، وبذلك يرتفعُ موضوعُ دليلِ الحكم الأوّل. وأمّا دليلُ الحكمِ الأوّلِ فيستحيلُ أن ينطبقَ مدلولُه على المورد؛ لأنّه إن أريدَ به إثباتُ مفاده حتّى في غير حالِ امتثالِهِ فهو مستحيلٌ، لأنّ غيرَ حالِ امتثالِهِ هو حالُ فعليَّةِ الحكم الثاني التي لا يبقى معها موضوعٌ للحكم الأوّل.

وإن أريدَ به إثباتُ مفادِه في حال امتثالِهِ خاصّةً فهو مستحيلٌ أيضاً؛ لامتناعِ اختصاصِ حكمٍ بفرضِ امتثالِهِ، كما هو واضح.

ومثالُ الثالث: أن يكون الحكمُ في كلٍّ من الدليلين مقيّداً بعدم حكمٍ

فعليٍّ على الخلاف، ففي مثل ذلك يكونُ كلٌّ منهما صالحاً لرفعِ موضوعِ الآخر لو بدأنا به، ولمّا كان من المستحيل توقُّفُ كلٍّ منهما على عدمِ الآخرِ يقعُ التعارضُ بين الدليلين، على الرغمِ من ورودِ كلٍّ منهما على الآخر، ويشملُهما أحكامُ التعارض.

وسنتكلّمُ فيما يأتي عن أحكامِ التعارضِ ضمنَ عدّةِ بحوثٍ.

الشرح

الغرض من هذا البحث هو بيان معنى الورود، لكي يتّضح سبب خروجه عن باب التعارض، وقد تقدّم في الحلقة السابقة تعريف الورود وهو يطلق على حالات التنافي بين المجعولين مع عدم التنافي بين الجعلين.

ويتصوّر الورود في حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون أحد الدليلين نافياً لموضوع الدليل الآخر، كما لو قال المولى للمكلّف: (توضّأ) ثم قال للمكلّف الفاقد للماء: (تيمّم)، فمن الواضح أن التنافي بين هذين الدليلين ليس بين الجعلين، وإنما بين المجعولين، لإمكان أن يكون كلا الدليلين فعلّيين في عهدة المكلّف، إذ في حالة وجود الماء يجب على المكلّف الوضوء ويكون دليله نافياً لموضوع المجعول في دليل التيمّم، لأنّ موضوع دليل التيمّم هو فقدان الماء، والحال أن الماء موجود.

الحالة الثانية: أن يكون أحد الدليلين وهو الدليل الوارد موسّعاً وموجداً لفرد من موضوع الحكم في الدليل المورود، كما لو قال المولى (لا تُفتِ إلاّ بحجّة) ثم قال: (الأمارة حجّة)، ففي هذه الحالة يجوز الإفتاء فيما لو قامت عند المكلّف الأمارة، فيكون الإفتاء على أساس الأمارة هو إفتاء بحجّة، وعلى هذا يكون دليل حجّية الأمارة وارداً على دليل عدم جواز الإفتاء إلاّ بحجّة؛ لأنّه يحقّق فرداً من موضوعه حقيقةً.

وبهذا يتّضح أن الورد يتحقّق فيما لو كان أحد الدليلين نافياً لموضوع الدليل الآخر، أو موجداً لفرد منه حقيقةً.

ولا يخفى أن تعبيرنا بـ(حقيقة) في تعريف الورود هو لبيان الفرق بين الورود والحكومة كما سيأتي بيانه (عند كلمات الأعلام في تعريف الورود).

ولا يخفى أن «برهان تقدّم الدليل الوارد على المورود لا يحتاج إلى أيّ

مصادرة إضافية؛ لأنّ الوارد والمورود إن لوحظا بالنسبة إلى دليل الحجّية فلا محذور في شموله لهما معاً؛ لعدم التنافي بينهما في مرحلة الدلالة ما دام الجعلان غير متنافيين، فيؤخذ بإطلاق دليل الحجّية لهما معاً على القاعدة، وإن لوحظا بالنسبة إلى عالم فعليّة المجعول فيتعيّن تقديم الوارد، بمعنى أن المجعول في الدليل الوارد هو الذي يكون فعلياً دون المجعول المورود، وهذا مستنبط من نفس فرض الورود وتقيّد مفاد أحد الدليلين بعدم الآخر، كما هو واضح»[1].

خروج الورود عن باب التعارض

بناء على ما تقدّم من معنى الورود يتّضح أنه – الورود– خارج عن باب التعارض، وذلك لأنّ التعارض هو التنافي بين الجعلين ومدلولي الدليلين، أما الورود فهو التنافي بين المجعولين بنحوٍ يكون الوارد موسّعاً في الدليل المورود أو مضيّقاً له حقيقة.

بيان ذلك: إن الورود إما أن يكون أحد الدليلين نافياً لموضوع الحكم في الدليل الآخر، وإما أن يكون أحد الدليلين موجداً لفرد من موضوع الحكم في الدليل الآخر، وعلى هذا الأساس نقول: أمّا خروج الورود المثبت للموضوع عن التعارض؛ فلأجل أن دليل حجّية خبر الثقة بعد إثبات حجّيته للخبر– كما تقدّم– يفسح المجال أمام دليل جواز الإفتاء، لكي يمكن للمكلّف المفتي أن يفتي على أساس استناده إلى خبر الثقة، ولا يكون غرض خبر الثقة عدم جواز الإفتاء، لكي يتحقّق التعارض بين دليل عدم جواز الإفتاء إلّا بحجّة وبين دليل الأمارة حجّة.

وأما خروج الورد عن باب التعارض في حالة كون أحد الدليلين مخرجاً ونافياً لموضوع الدليل الآخر، فلأجل أن التنافي بين دليل الوضوء ودليل التيمّم

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٤٨.

ليس بين الجعلين وإنما بين المجعولين، بمعنى أنه لا يمكن أن يثبت وجود التيمّم مع وجود الماء، بل متى ما تحقّق وجوب الوضوء يرتفع موضوع وجوب التيمّم، فلا تنافي بينهما في مقام الجعل والتشريع، فلا يحصل بينهما تعارض بالمعنى المصطلح.

وهذا ما ذكره السيد الشهيد بقوله: «لا توجد أيّ معارضة في حالات الورود بين الجعلين، لإمكان اجتماعهما فعلاً، ولو كانا ذا مجعولين متنافيين؛ لأنّهما لا يقتضيان مجعولهما في عرض واحد، وإنما لا يمكن اجتماع المجعولين، فطرفا المعارضة في موارد الورود هما المجعولان لا الجعلان»(١).

أقسام الورود

لا يخفى أن للورود تقسيمين: أحدهما الورود من أحد الجانبين، والآخر الورود من الجانبين، وسيأتي بيانهما في البحث اللاحق.

ويوجد تقسيم آخر للورود من أحد الجانبين وهو تقسيمه إلى أقسام ثلاثة، لأنّ الحكم الذي يتكفّل الدليل الوارد إثباته تارةً يكون رافعاً لموضوع الدليل المورود بفعليته، وأخرى يكون رافعاً له بوصوله، وثالثة يكون رافعاً له بامتثاله، وإليك تفصيل هذه الأقسام:

القسم الأوّل: أن يكون الدليل الوارد متكفّلاً لحكم يكون بفعليّته رافعاً لموضوع الحكم الثابت بالدليل المورود، بحيث يكون الدليل المورود كأنه مقيّد بعدم فعلية الدليل الوارد، من قبيل دليل حرمة إدخال الجنب إلى المسجد، ودليل صحّة الإجارة لكنس المسجد، فانه إذا كانت حرمة إدخال الجنب إلى المسجد فعلية، فعندئذ يتحقّق عدم صحّة إجارة الجنب لكنس المسجد. بعبارة أخرى: إن فعلية الحكم إنما تكون بفعلية موضوعه المتمثّلة بصدق عنوان إدخال

---

(١) المصدر السابق.

الجنب، ولو لم يعلم بها المكلّف.

مثال آخر: تقدّم دلالة الكتاب أو السنّة على حرمة شيء، على دليل وجوب الوفاء بالشرط، إلّا شرطاً خالف الكتاب والسنّة، فإنَّ هذا الحكم بمجرّد أن يصبح فعلياً يكون رافعاً لموضوع وجوب الوفاء بالشرط إلا شرطاً خالف الكتاب أو السنّة.

وبتعبير السيد الشهيد في بحثه: «يستحيل أن يكون الحكم المشروط بعدم الحكم الآخر فعلياً، إذ لو أريد إثباته من دون إناطته بعدم وجود الحكم الآخر المنافي، كان خلف ما هو مفروض في لسان دليله إثباتاً. وإن أريد إثباته بما هو منوط بعدم الآخر، فهو مستحيل الانطباق في المورد؛ لأنّ عدم الآخر إنما يكون بارتفاع موضوعه الذي يكون بالامتثال بواجب لا يقلّ عنه في الأهمّية، وهو الواجب الأوّل لو فرض أنه ليس أقلّ أهمّية، فيرجع إلى اشتراط الأمر به بالاشتغال به وهو من طلب الحاصل المستحيل»[1].

القسم الثاني: أن يكون الدليل الوارد متكفّلاً لحكم يكون بوصوله رافعاً لموضوع الحكم في الدليل المورود، أي أن الدليل المورود مقيّد بعدم العلم بالدليل الوارد؛ من قبيل دليل (القرعة لكلّ أمر مشكل) ودليل (أصالة الحلّية) فلو أن المكلّف تردّد في حلّية شيء وحرمته قبل علمه بدليل أصالة الحلّية، فيصدق عليه عنوان المشكل في حقّه، ويحق له أن يجري القرعة، أما لو وصل إلى المكلّف دليل الحلّية في الأمر المشكل وعلم أن (كلّ شيء حلال حتى تعرف أنه حرام) فإنّه حينئذٍ ينتفي صدق عنوان المشكل، وهذا يعني أنه لكي يرتفع عنوان المشكل ويكون دليله موروداً لابدّ من وصول الدليل الوارد، ولا يكفي مجرّد تشريع وجعل الدليل الوارد وهو أصالة الحلّية في المثال.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٥١.

مثال آخر: الدليل القطعي المتكفّل لحكم شرعي يكون وارداً على دليل رفع ما لا يعلمون – إذا اقتصرنا في الغاية على حاقّ اللفظ وهو العلم ولم نفسّره بالتنجّز وإلّا يكون مثالاً للقسم الثالث من أقسام الورود– فإنّ مجرّد وصول الحكم بالدليل القطعي يكون رافعاً لموضوع البراءة، وكذلك حال الدليل القطعي بالنسبة إلى حرمة الإفتاء بغير علم.

القسم الثالث: أن يكون الدليل الوارد رافعاً لموضوع الحكم في الدليل المورود بامتثاله، وليس بفعليته ووصوله، بمعنى أن الدليل المورود مقيّد بعدم امتثال الدليل الوارد، وهذا من قبيل دليل وجوب الصلاة الذي يزاحمه دليل وجوب إزالة النجاسة عن المسجد، فإن دليل وجوب الصلاة التي هي واجب مهمّ مقيّد بعدم الاشتغال بامتثال إزالة النجاسة عن المسجد التي هي واجب أهمّ بالقياس إلى وجوب الصلاة، فلو أن المكلّف اشتغل بإزالة النجاسة عن المسجد، فلن يرتفع موضوع وجوب الصلاة، كما تقدّم[1].

مثال آخر: ما يقال في باب الزكاة من اشتراط عدم تنجّز حرمة التصرّف عليه في النصاب أثناء الحول، فلو تنجّز عليه ذلك ارتفع موضوع الزكاة، لأنّ موضوع الزكاة مقيّد بالتمكّن من التصرّف، ومع تنجّز الحرمة لا يتمكّن من التصرّف.

«ومن هذا القسم أيضاً الواجبات التي يشترط فيها القدرة عقلاً وشرعاً، بمعنى يرتفع بمجرّد تنجّز المنافي عليه، من قبيل ما يذكر من أن وجوب الحجّ مشروط بعدم تنجّز واجب آخر يتنافى معه – وإن كان هذا الشرط موضعاً للبحث فقهيّاً– وما يقال من أن الوضوء يتوقّف على عدم تنجّز وجوب صرف الماء في وجه آخر»[2].

---

(١) انظر القسم الأوّل من الحلقة الثالثة.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٥٢.

تقسيم آخر للورود

ما تقدّم من الورود هو الورود من جانب واحد، وفي المقام هناك تقسم آخر يكون فيه الورود من جانبين، وله أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: أن يكون الدليلان متكفّلين لحكمين مشروطين بعدم الآخر، بمعنى أن كلاً منهما مقيّد بعدم الآخر، فيكون كلّ واحد منهما رافعاً لموضوع الآخر، كالدليل الدالّ على وجوب الحجّ مع الدليل الدالّ على وجوب النذر بعد فرض أن كلّا منهما مشروط بعدم الآخر، بحيث يكون ثبوت أحدهما رافعاً لموضوع الآخر وواردًا عليه، فإن الحجّ بما أنه واجب على تقدير عدم معارضته بالنذر، يكون وجوب الوفاء بالنذر منتفياً، وهكذا الأمر بالنسبة لوجوب الوفاء بالنذر، فبما أنه واجب على تقدير عدم المعارضة بوجوب الحجّ، فيكون وجوب الحجّ منفياً.

القسم الثاني: أن يكون الورود من الجانبين، ويكون معقولاً، ولكنه لا يأخذ مفعوله في كلا الطرفين، بل يكون أحد الورودين هو المحكم دون الآخر، من قبيل أن يكون الحكم في أحد الدليلين – وهو وجوب الوفاء بالنذر – مقيّداً بعدم ثبوت حكم على الخلاف، والحكم في الدليل الثاني – وهو وجوب الحجّ – مقيّد بعدم امتثال الوفاء بالنذر، فيكون وجوب الحجّ فعلياً، ويرتفع بذلك موضوع وجوب الوفاء بالنذر، بل يستحيل أن يكون مفاد وجوب الوفاء بالنذر ثابتاً ورافعاً لموضوع وجوب الحجّ؛ لأنّ ثبوت مفاد وجوب الوفاء بالنذر في غير حالة امتثاله غير ممكن، لأنّ غير حالة امتثاله هي حالة فعلية وجوب الحجّ التي يرتفع معها وجوب الوفاء بالنذر، وثبوت مفاد وجوب الوفاء بالنذر في حالة امتثاله خاصّة غير ممكن أيضاً؛ لامتناع اختصاص حكم بفرض امتثاله؛ لأنّ الامتثال فرع ثبوت الحكم، فيلزم الدور.

القسم الثالث: أن يكون الورود من الجانبين ولا يكون معقولاً، فيؤدّي إلى

وقوع التعارض بين الدليلين المتواردين؛ من قبيل أن يكون الحكم في كلّ من الدليلين مقيّداً بعدم حكم فعليّ على الخلاف، فيكون كلّ منهما صالحاً لرفع موضوع الآخر ومانعاً من وجوده، ومعنى ذلك توقّف وجود كلّ منهما على عدم الآخر، من باب توقّف الشيء على عدم مانعه، وهو مستحيل؛ لأنّ وجود أحدهما إذا كان موقوفاً على عدم الآخر، فحيث إنّ عدم الآخر موقوف على وجود الأوّل، فيلزم توقّف وجود الأوّل على وجود نفسه، وهو دور، وعليه يقع التعارض بين الدليلين؛ للعلم بكذب أحد التوقّفين، فتشملهما أحكام التعارض رغم ورود أحدهما على الآخر.

كما لو قلنا أن عدم الصلاة متوقّف على فعلية الإزالة، وعدم الإزالة متوقّف على فعلية الصلاة، وهذا دور، كما تقدّم في محلّه.

وبعبارة أخرى: فعلية وجوب الصلاة متوقّفة على عدم فعلية وجوب الإزالة، وفعلية الإزالة متوقّفة على عدم فعلية وجوب الصلاة.

إن قلت: ما الفرق بين هذا القسم والقسم الأوّل؟

الجواب: في القسم الأوّل يكون وجوب الصلاة ثابتاً لو كان وجوب الإزالة معدوماً في نفسه، وعدم الإزالة ليس متوقّفاً على فعلية وجوب الصلاة. وبتعبير آخر: «إنّ المعلّق عليه هو العدم بالفعل هنا لا العدم في نفسه وبقطع النظر عن فعلية الآخر، وإن شئتم قلتم: إن المعلّق عليه هنا هو عدم الآخر بنحو القضية الفعلية، وهناك عدم الآخر بنحو القضية الشرطية اللولائية الصادقة حتى مع عدم صدق طرفيها، وهذا هو سرّ إمكان الأوّل واستحالة الثالث؛ لأنّه يؤدّي إلى توقّف كلّ من الحكمين على عدم الآخر بالفعل، الذي يعني مانعية كلّ منهما عن الآخر، وقد تقدّم استحالة ذلك مفصّلاً في مبحث الضدّ لاستلزامه الدور، ومن هنا يقع التنافي والتكاذب بين الدليلين الظاهرين في ذلك»[1].

---

(١) الحلقة الثالثة، ق٢، ص٤١٦، تعليقة رقم (٨٢).

وقد أشار السيد الشهيد إلى أن هذا القسم من التوارد غير معقول في نفسه بقوله: «لأنه مستلزم لتقيّد كلّ من الخطابين بعدم الآخر المستلزم لتوقّف كلّ منهما على عدم الآخر، وهو دور، نظير ما يقال، فيما إذا ادّعي توقّف الضدّ على عدم ضدّه الآخر، وبهذا الاعتبار سوف يقع التنافي بين الدليلين لا باعتبار اجتماع الحكمين، فإن المفروض أن كلاً منهما مشروط بعدم الآخر، فلا يعقل اقتضاؤهما للجمع بين الحكمين، بل لأجل القطع بكذب أحد الظهورين لاستحالة صدقهما معاً»[1].

تعريف الورود عند الأعلام

عرّف الأعلام الورود بأنه ارتفاع موضوع أحد الدليلين بالدليل الآخر حقيقةً ووجداناً، لا تنزيلاً وادّعاءً وتعبّداً، كما في الحكومة، وممن صرّح بهذا التعريف المحقّق العراقي، حيث قال: «أما الورود فهو عبارة عن كون أحد الدليلين بجريانه رافعاً لموضوع دليل المورود وجداناً وحقيقةً بحيث لولا جريانه لكان المورود جارياً، كما في الطرق والأمارات المعتبرة بالنسبة إلى الأصول العقلية، كالبراءة والاحتياط والتخيير، حيث إن الامارة بقيامها في مورد على الوجوب أو الحرمة مثلاً تكون بياناً على الواقع، فيرتفع اللابيان الذي هو موضوع البراءة العقلية، كما أنه يتحقّق المؤمّن عند قيامها على الإباحة فيرتفع احتمال الضرر والعقوبة الذي هو موضوع حكم العقل بالاحتياط، ويرتفع به أيضاً التحيّر الذي هو موضوع حكمه بالتخيير، نظير التخصّص، غير أن الميز بينهما هو أن في التخصّص يكون خروج المورد عن تحت دليل الآخر ذاتياً، كما في خروج زيد الجاهل عن عموم أكرم العلماء، بخلافه في الورود، فإن خروج المورد عن تحت دليل المورود عرضيّ ناشئ عن تصرّف من

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٥٤.

الشارع بالتعبّد بدليل الوارد، بحيث لولا عناية التعبّد بدليله لكان دليل المورود جارياً وشاملاً للمورد»[١].

وكذلك عرّفه بهذا التعريف المحقّق النائيني، حيث قال: «وأما الورود: فهو عبارة عن (خروج الشيء عن موضوع أحد الدليلين حقيقة بعناية التعبّد بالآخر) كخروج الشبهة عن موضوع الأصول العقلية بالتعبّد بالأمارات والأصول الشرعية، فالورود يشارك التخصّص في كون الخروج في كلّ منهما يكون على وجه الحقيقة، إلا أن الخروج في التخصّص يكون بذاته تكويناً بلا عناية التعبّد، وفي الورود يكون بعناية التعبّد»[٢].

والغرض من تمثيلهم أنه إذا قامت الأمارات والأصول الشرعية يرتفع موضوع الاصل العقلي وجداناً وحقيقةً بعناية التعبّد بدليل كلّ من الأمارة والأصل الشرعي.

وعلى هذا الأساس فرّقوا بين تقدّم الأمارات على الأصول الشرعية وبين تقدّمها على الأصول العقلية، فقالوا: بأن التقدّم الأوّل (الأمارات على الأصول الشرعية) من قبيل الحكومة، والتقدّم الثاني (الأمارات على الأصول العقلية) من باب الورود؛ نظراً إلى كون ارتفاع موضوع الأصل العملي الشرعي بقيام الأمارة تعبّدياً بارتفاع حكم الشكّ، لا ارتفاع صفة الشكّ حقيقة، وهذا بخلاف الأصل العقلي؛ حيث إن موضوعه – وهو عدم البيان في أصل البراءة مثلاً– يرتفع بقيام الأمارة وجداناً، وهذا ما صرّح به الشيخ الأنصاري بقوله: «إن كان الأصل مما كان مؤدّاه بحكم العقل – كأصالة البراءة العقلية، والاحتياط والتخيير العقليين – فالدليل أيضاً وارد عليه ورافع لموضوعه، لأن

---

(١) نهاية الأفكار: ج٤، ق٢، ص١٧.

(٢) فوائد الأصول: ج٤، ص٧١٤.

موضوع الأوّل عدم البيان، وموضوع الثاني احتمال العقاب، ومورد الثالث عدم المرجّح لأحد طرفي التخيير، وكلّ ذلك يرتفع بالدليل العلمي المذكور. وإن كان مؤدّاه من المجعولات الشرعية - كالاستصحاب ونحوه - كان ذلك الدليل حاكماً على الأصل، بمعنى: أنه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الأصل، فالدليل العلمي المذكور وإن لم يرفع موضوعه - أعني الشكّ - إلا أنه يرفع حكم الشك»[١].

أحكام الورود

بعد أن اتّضح معنى الورود، نشير إلى أهمّ أحكامه وهي كما يلي:

الأوّل: لا فرق في تقديم الورود بين كون الدليل الوارد متّصلاً بالدليل المورود أو منفصلاً عنه؛ لأنّ الانفصال لايغيّر من حقيقة الورود ولا يخلق تنافياً في مرحلة الدلالة مادام الجعلان غير متنافيين، وعلى هذا يكون حكم الوارد المتّصل والوارد المنفصل واحداً[٢].

الثاني: لاربط للأقوى ظهوراً في حالة الورود، وعلى هذا فإن الدليل الوارد يتقدّم على الدليل المورود حتى لو كان ظهوره من أضعف الظهورات، وإن ظهور الدليل المورود من أقوى الظهورات.

و ذلك لأنّ الوارد يرفع موضوع المورود حقيقة، والمورود لا يتعرّض لبيان حال موضوعه، فلا يوجد أيّ تنافٍ بينهما في الدلالة، ومن الواضح أن الترجيح بأقوائية الظهور في حالة التنافي في الدلالة.

الثالث: عدم الفرق في تقدّم الوارد بين كونه قطعياً أو كونه تعبّدياً، وذلك: لأنّ دليل التعبّد بصدور الخطاب الوارد يكون بنفسه تعبّداً بالورود وتعبّداً

(١) فوائد الأصول: ج٤،ص١٣.

(٢) انظر بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٤٨.

بارتفاع موضوع دليل المورود أيضاً، وهذا التعبّد لا ينافي دلالة الدليل المورود، ولا شيئاً من اقتضاءاته، فلا يتصوّر تعارض حقيقي لا بين نفس الوارد والمورود ولا بين دليل حجّية الوارد والدليل المورود، ولا بين حجّية الوارد ودليل حجّية المورود.

الرابع: أن الورود لا يحتاج إلى الناظرية، بخلاف الحكومة، كما سيأتي إن شاء الله تعالى، ويتفرّع على ذلك أمران.

أ. في حالة تعدّد آثار موضوع الحكم في الدليل المورود، لا نحتاج لإثبات جميع الآثار إلى إطلاق دليل الوارد، لأنّ الرجوع والحاجة إلى الإطلاق فرع الحاجة إلى النظر، فإذا كان الوارد يثبت الموضوع تكويناً وحقيقة بلا حاجة إلى النظر، فلا محالة يترتّب عليه جميع آثاره ولا حاجة للإطلاق.

ب. أنه لا يمكن تخيّل اشتراط تأخّر زمان الوارد عن زمان المورود - كما توهّم ذلك في الدليل الحاكم - فإن الوارد ليس كالحاكم محتاجاً إلى النظر إلى المورود حتى يتوهّم أن النظر إليه فرع ثبوته سابقاً عليه مثلاً.

الخامس: أن الورود لا يحتاج إلى لسان لفظيّ، لأنّه ليس تصرّفاً في الألفاظ من قبيل الحكومة التنزيلية وإنما هو تصرّف معنويّ حقيقيّ في ركن من أركان الدليل المورود، وهو الموضوع، وذلك يكون حتى في فرض عدم وجود لسان لفظيّ للدليل الوارد، وهذا بخلاف الحكومة التنزيلية كما سيأتي[١].

تطبيقات فقهية على الورود

التطبيق الأوّل: مسألة الشكّ بين الثلاث والأربع والخمس في الصلاة.

المعروف في حكم هذه المسألة ترتّب حكم الشكّ بين الاثنتين والثلاث والأربع، من البناء على الأربع وإتمام الصلاة، ثم الاحتياط بركعتين من قيام، ثم

(١) انظر بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٥٨.

ركعتين من جلوس[(١)].

ولكنّ الشيخ الأنصاري احتمل رفع احتمال الركعة الخامسة بأصالة عدم زيادة الخامسة وإرجاع الشكّ إلى الشكّ بين الثلاث والأربع، وقد نفى جريان أصالة عدم زيادة الرابعة بورود ما دلّ على وجوب البناء على الأكثر على الأصل المزبور، وهذا ما ذكره بقوله: «واعلم أن في مسألتنا الرابعة – وهي الشكّ بين الثلاث والأربع والخمس – احتمالاً رابعاً، وهو رفع احتمال الخمس بأصالة عدم زيادة خامسة، فيدور الأمر بين الثلاث والأربع فيعمل عمله.

بيان ذلك: أن مقتضى أصالة عدم الزيادة هو نفي الرابعة والخامسة كلتيهما بالأصل، عملنا بها بالنسبة إلى الخامسة لعدم الدليل الوارد عليه بالنسبة إليها، فيرجع إلى الشكّ بين الثلاث والأربع، ومقتضى الأصل وإن كان هو نفي الرابعة – أيضاً – لكن ما دلّ على وجوب البناء على الأكثر وارد على الأصل فيبنى على الأربع»[(٢)].

التطبيق الثاني: لو وجد في الأرض المملوكة بالبيع كنزاً، فعرّفه الواجد للمالك – الذي كان قبله – فأنكره، فقد وقع الكلام حينئذٍ في وجوب تعريف المالك الأسبق.

فذهب جماعة إلى وجوبه؛ نظراً إلى كونه أيضاً ذا اليد، فحكمه حكم المالك الذي بعده.

ولكن الشيخ الأنصاري ناقش في ذلك ؛ بدعوى ورود اليد اللاحقة على اليد السابقة وكونها مزيلة لها، فإذا لم تمنع اليد اللاحقة عن ملكية الكنز لواجده بعد إنكار ذيها، لا تنفع اليد السابقة القديمة في المنع قطعاً؛ لزوال موضوعها

---

(١) انظر منهاج الصالحين: ج١، ص٢٣٢، الصورة الثامنة مما له علاج من صور الشكّ.

(٢) أحكام الخلل في الصلاة: ص٢٠٠.

– وهو الملك – باستيلاء اليد اللاحقة؛ قال: «ولو لم يعرفه المالك الأوّل، فذكر جماعة أنه يعرّفه المالك السابق عليه، لأنه – أيضاً – كان ذا اليد، فحكمه حكم من بعده. وقد يشكل وجه حكمهم بالترتيب بين الملّاك مع اشتراكهم في اليد سابقاً، وإن كان على الترتيب. لكن يمكن دفعه بأن اليد الحادثة واردة على اليد القديمة ومزيلة لها، فما لم يمنع الحادثة بإنكار ذيها لم ينفع القديمة، ولذا لو تداعيا تقدّم الحادثة»[1].

التطبيق الثالث: لو أرجع المشتري سلعة على البائع وادّعى أنها التي اشتراها وأنها معيبة، ولكن البائع أنكر وقال: إن هذا السلعة ليست بسلعتي وإنما سلعتي غير هذه المعيبة، فقد حكى السيد الخوئي عن التذكرة والإيضاح بتقدّم قول المشتري؛ مستنداً إلى أصالة الصحّة الواردة على ساير الأصول المعارضة، حيث قال: «فذكر فخر المحقّقين أن البائع إذا ادّعى خيانة المشتري والمشتري ينكره، فالأصل عدم الخيانة، فإن مقتضى أصالة الصحّة هو أن المشتري لم يخن السلعة وهو صادق في إنكاره، وإن كان هنا أصول أخرى متعدّدة، وهي أصالة عدم الخيار وعدم حدوث العيب وصحّة القبض، فإن أصالة الصحّة من قبيل الأمارات، وهي واردة على تلك الأصول التي ليست ناظرة إلى الواقع. وبالجملة قد ادّعى الفخر في المسألة الثانية فيما إذا كان الاختلاف في دعوى الخيانة أن القول قول المشتري؛ لقيام أصالة الصحّة على عدم صدور الخيانة منه، وأن بقية الأصول ساقطة كما لا يخفى»[2].

التطبيق الرابع: لو اختلف المتبايعان في تغيّر المبيع أو تغيّر أوصافه فادّعاه المشتري وقال: إن هذا المبيع غير الذي وقع عليه العقد، ولأجله امتنع من

---

(١) كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ص١٤٤.

(٢) مصباح الفقاهة: ج٥، ص١٥٢.

تسليم الثمن، فحكمَ جماعة بتقديم قول المشتري وثبوت خيار الفسخ له؛ معلِّلاً بأن المشتري هو الذي ينتزع منه الثمن، فلا ينتزع إلا بإقراره أو بإقامة بيّنة عليه، في حين ذهب آخرون إلى تقديم قول البايع ووجوب تسليم الثمن؛ تمسّكاً بأصالة اللزوم.

وأشكل الأنصاري على التمسّك بهذا الأصل بدعوى ورود استصحاب عدم تعلّق العقد بهذا الوصف الفعلي - الذي ادّعى المشترى أنه غير الذي وقع عليه العقد- على أصالة اللزوم؛ نظراً إلى أنه الأصل السببي، حيث قال: «وبما ذكرنا يظهر فساد التمسّك بأصالة اللزوم، حيث إن المبيع ملك المشتري، والثمن ملك البائع اتّفاقاً، وإنما اختلافهما في تسلّط المشتري على الفسخ، فينفى بما تقدّم من قاعدة اللزوم»[1].

والشاهد هنا أن ما جاء في كلام الشيخ الأنصاري، من قبيل ورود الأصل السببي على الأصل المسبّبي.

التطبيق الخامس: لو ادّعى أحد داراً في يد غيره وأقام بيّنة على كون الدار في يده بالأمس أو منذ شهر، فهل تقدّم اليد حينئذ، أم تقدّم البيّنة وتخلع اليد الفعلية عن الدار وتعطى الدار إلى الذي أقام البيّنة؟ خلاف.

وكذلك الكلام فيما لو شهدت البيّنة بالملك في الزمان السابق.

فعن جماعة من الفقهاء تقديم اليد وعدم سماع البيّنة؛ لأن اليد والملك - السابقين الثابتين بالبيّنة- لا يثبتان الملك الفعلي إلا بالاستصحاب، ولكنه مقطوع باليد الفعلية.

وعن جماعة تقديم البيّنة. ومن هؤلاء صاحب الشرايع؛ حيث أشكل على القول الأوّل، وقال: «لو ادّعى داراً في يد إنسان، وأقام بيّنة أنها كانت في يده

(١) كتاب المكاسب: ج٤، ص٢٧٨.

أمس، أو منذ شهر، قيل لا يسمع هذه البيّنة. وكذا لو شهدت له بالملك أمس، لأن ظاهر اليد الآن الملك، فلا يدفع بالمحتمل، وفيه إشكال، ولعلّ الأقرب القبول»[١].

أما صاحب الجواهر فقد رفض قول الشرائع، واستشكل عليه بأنه لا وجه لتقديم قول المدّعي والحكم ببقاء ملكه فعلاً، إلا الاستصحاب، ولكنه لا يصلح للمعارضة مع اليد الفعلية؛ نظراً على ورود اليد على الاستصحاب؛ لأنها أمارة، حيث قال: «وبالجملة لا يخفى على من تأمّل كلمات الجميع ما فيها من الخلط والخبط في موضوعات المسائل؛ إذ من المعلوم أن المراد في المسألة السابقة التي قدّمنا فيها بيّنة الملك القديم على بيّنة الملك الحادث كون كلّ من البيّنتين تشهد بالملك فعلاً للمالك الخارج عنهما ويتعارضان في ذلك، ولكن إحداهما تشهد مع ذلك بملك سابق لا تعارضها الأخرى فيه، فترجّح حينئذٍ أو يبقى استصحابه سالماً عن المعارض، وهذه غير الشهادة بالملك أمس فقط أو باليد السابقة الدالّة عليه، فإنه ليس إلا استصحاب ذلك، وهو لا يصلح معارضاً لما تقضي به اليد الحالية من الملك فعلاً، إذ هو وارد على الاستصحاب وقاطع له، فلا مدخلية لهذه المسألة في تلك»[٢].

التطبيق السادس: من فقد الماء فتيمّم للصلاة ثم وجد الماء، وكذا من توضّأ مع الجبيرة ثم ارتفع عذره، فالتزم المشهور في المتوضّي مع الجبيرة بأن وضوءه لا ينتقض بارتفاع عذره، ولكن في التيمّم التزموا بانتقاضه بعد وجدان الماء، كما أفتى بذلك في العروة.

لكن السيد الخوئي حكم بأن الموردين من وادٍ واحد، وأنّ مقتضى القاعدة

---

(١) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: ج٤، ص٨٩٩.

(٢) جواهر الكلام: ج٤٠، ص٤٥٤-٤٥٥.

فيهما كليهما عدم الانتقاض؛ نظراً إلى كون إطلاق دليل التيمّم والجبيرة وارداً على إطلاق دليل الطهارة المائية في كلا الموردين، إلا أن النصوص المستفيضة أخرجتنا من مقتضى القاعدة في التيمّم، ولم ترد في الجبيرة، ومن هنا يحكم في الجبيرة بمقتضى القاعدة ويلتزم بصحّة الجبيرة وإجزائه حتى بعد ارتفاع العذر، دون التيمّم؛ قال: «وإطلاق أدلّة الطهورية وارد على إطلاق أدلّة الطهارة المائية لكونها موجبة لخروج المتيمّم عن موضوعها وهو الحدث بالوجدان. فلو كنّا نحن وهذه المطلقات لقلنا ببقاء الطهارة الترابية بعد وجدان الماء وعدم انتقاضها به كما التزمنا والتزم المشهور بذلك في المتوضي مع الجبيرة، حيث ذكروا أنه لو ارتفع عذره بعد الوضوء وتمكّن من الوضوء الصحيح لم ينتقض وضوؤه؛ وذلك لإطلاق ما دلّ على طهورية الوضوء مع الجبيرة لذوي الأعذار فإنه وارد على إطلاق ما دلّ على وجوب الطهارة المائية؛ لأن الموضوع فيهما هو المحدث، والمقام وتلك المسألة من وادٍ واحد، فإن المكلف في كلا المقامين غير متمكّن من الماء لأنه معذور، فلا وجه لدعوى شمول إطلاق أدلّة الطهارة المائية للمتيمّم وكونها مقتضية لوجوب الوضوء أو الغسل في حقّه وعدم جريان استصحاب بقاء الطهارة الترابية بعد الوجدان؛ لأن الإطلاق دليل اجتهادي يتقدّم على الأصل، بل الوجه في ذلك هو الأخبار المتضافرة التي أكثرها صحاح، وقد دلّت على أن وجدان الماء ناقض للتيمّم»[1].

التطبيق السابع: مسألة من اطّلع على عورات المؤمنين بالنظر إلى ما يحرم عليه، فقد أفتى الفقهاء بجواز زجره، فلو لم يرتدع حكموا بجواز رميه بحصاة وعود ومعراض ونحوه؛ ردعاً ودفاعاً، وإذا اتّفق الجناية عليه بذلك، فقد أفتوا بأن الجناية حينئذٍ هدر لا ضمان عليه.

---

(١) كتاب الطهارة للسيد الخوئي: ج١٠، ص٢٦٤.

وهذا لا خلاف فيه بين الفقهاء فيما إذا توقّف ردع المتطلّع والدفاع عن العرض عليه، بل أجمعوا على ذلك، كما قال في الجواهر: «بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه مع توقّف الدفع عليها»[(١)].

وأيضاً دلّت عليه النصوص كصحيح حماد وخبر العلاء بن الفضيل وأبي بصير وزرارة وصحيح ابن مسلم[(٢)].

لكن لو بادر على الرمي والضرب من غير زجرٍ، حكموا بالضمان؛ لكونه تعدّياً فيندرج في عمومات الضمان، وهذه الصورة خرجت عن الإجماع وإطلاقات النصوص.

ثم إنه لا إشكال في الحكم بالضمان فيما إذا اتّفقت الجناية قبل الزجر إذا علم بحصول الارتداع والإزعاج بالدفع بالأسهل.

وأما عند الجهل بذلك، فقد حكم في الجواهر بعدم الضمان؛ عملاً بإطلاقات النصوص، ثم جعل أولى من ذلك في العمل بهذه الإطلاقات ما إذا ادّعى الدافع رعاية التدرج وتقديم الدفاع بالأسهل، ولم تكن له بيّنة، فجهل ذلك.

فحينئذٍ قد حكم في الجواهر بعدم الضمان، وجعل الأصل المرجّح في المقام عدم الضمان، ما لم يعلم حصول سبب الضمان، واستدلّ لذلك بورود الأصل المستفاد من النصوص – وهو هدر دم المتطلّع على عورات المؤمنين– على أصالة الضمان، وإلى هذا أشار بقوله: «وأولى من ذلك العمل بإطلاق النصوص المزبورة بعد حصول العنوان، لهدر الدم مع الجهل بأن الدافع قد تدرّج أوّلاً أو ادّعى ذلك، وحينئذٍ يكون أصل شرعيّ مستفاد من الإطلاق المزبور وارد على

---

(١) جواهر الكلام: ج٤١، ص٦٦٠.

(٢) راجع الوسائل بن ٢٥، من أبواب القصاص: حديث١ و٢ و ٤ و ٥ و ٦.

أصالة الضمان، فلا يحكم به حتى يعلم حصول سبب الضمان»[١].

والوجه في الورود أن موضوع أصالة الضمان حرمة دم المؤمن وماله، ولكنّ المفروض دلالة مطلقات نصوص المقام على عدم حرمة دم المتطلّع على عورات المؤمنين. فالأصل المستفاد من هذه المطلقات يعدم ويزيل موضوع أصالة الضمان. وهذا يرجع إلى ورود الأمارة على الأصل؛ لأن النصوص المزبورة المتضمّنة لهدر دم المتطلّع من قبيل الأمارة.

التطبيق الثامن: مسألة من أدرك ركعة في الوقت؛ حيث دلّ قوله عليه السلام: «من أدرك ركعة من الصلاة، فقد أدرك الصلاة»[٢] على صحّة صلاة من ضاق وقته فأدرك ركعة في الوقت ووقعت ساير ركعاته في خارج الوقت.

وذكر السيد الخميني أن الوجه في ذلك هو حكومة (من أدرك ركعة من الصلاة، فقد أدرك الصلاة) أو وروده على أدلّة اشتراط الوقت، وهذا ما أشار إليه بقوله: «قوله في النبوي: (**من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة**) وكذا ما في العلويّ يحتمل في بادئ الأمر أحد معان: إما توسعة الوقت حقيقةً لمن أدرك الركعة فيكون خارج الوقت وقتاً اضطرارياً، وإما تنزيل الصلاة الناقصة بحسب الوقت منزلة التامّة، وإما تنزيل مقدار ركعة من الوقت منزلة تمام الوقت، وإما تنزيل خارج الوقت منزلة الوقت، وإنما يتمّ المطلوب وتوجّه الحكومة أو الورود لو كان المراد منها المعنى الأوّل، فإنه مع توسعة الوقت حقيقةً يرفع خوف الفوت وجداناً، فيصير دليله حاكماً على الصحيحة ونتيجتها الورود، ومنفياً لموضوعها تكويناً»[٣].

---

(١) جواهر الكلام: ج٤١، ص٦٦٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب٣ من أبواب المواقيت: حديث٤ و ٥.

(٣) كتاب الطهارة: ج٢، ص٥١.

التطبيق التاسع: من دخل في السورة فشكّ في الإتيان بالحمد، أو شكّ في آية من الحمد وهو في حال قراءة الآية اللاحقة.

فوقع الكلام في جريان قاعدة التجاوز فيه؛ نظراً لعدم شمول قول الصادق: «**يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره، فشكّك ليس بشيء**»[١] للمقام؛ بدعوى ظهور (شيء) في قوله عليه السلام: (خرجت من شيء) في الأفعال المستقلّة، أو دعوى انصراف (غيره) في قوله: (ثم دخلت في غيره) إلى ذلك.

وعلى فرض إجمال النصّ في غير المتيقّن من مدلوله - الذي هو الأجزاء غير المستقلّة- وقع الكلام في الأصل الذي يرجع إليه حينئذ، فهل هو أصل عدم وجوب الرجوع إلى المشكوك؛ لأصالة عدم عروض السهو الموجب للترك، أو يرجع إلى أصل عدم الإتيان بالمشكوك، أو أصالة الاشتغال؟

ذهب الشيخ الأنصاري إلى تقدّم الأصل الأوّل (أصل عدم وجوب الرجوع إلى المشكوك؛ لأصالة عدم عروض السهو الموجب للترك) على الأخيرين؛ معلّلاً بوروده عليهما؛ لأنه الأصل السببي، حيث قال - بعد بحث طويل-: «ثم لو سلّمنا إجمال الروايات بالنسبة إلى هذه الصور المختلف فيها بحيث يكون القدر المتيقّن من مدلولها هي الصور المتّفق عليها، أو تنزّلنا عن ذلك - أيضاً - وقلنا باختصاص الروايات بتلك ولا يحتمل فيها الدلالة على معنى يشمل محلّ الخلاف لأجل وجود القرائن الداخلية أو الخارجية، فالواجب الرجوع في موارد الخلاف إلى الأصل، ولا شكّ أن مقتضى الأصل عدم وجوب الرجوع إلى المشكوك فيه، لأصالة عدم عروض السهو الموجب للترك، لأنها واردة عليهما ومزيلة لهما، لأن الشكّ في فعل المشكوك فيه وتركه مسبّب عن الشكّ في عروض السهو وعدمه، ومع أصالة السهو فيحكم

---

(١) الوسائل: باب٣٣، من أبواب الخلل: حديث١.

بالإتيان وبراءة الذمّة. وقد حقّقناه في محلّـه»[١]. ومقـصوده مـن محلّـه - الـذي أحال البحث إليه- هو مبحـث تقـدّم الاستـصحاب الـسببي عـلى المـسبّبي في مسألة تعارض الاستصحابين[٢].

خلاصة ما تقدّم

• الغرض من هذا البحث هو بيان معنى الورود، وسبب خروجه عن باب التعارض، والورود يطلق على حالات التنافي بين المجعولين مع عدم التنافي بين الجعلين. ويتصوّر الورود في حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون أحد الدليلين نافياً لموضوع الدليل الآخـر، كـالأمر بالوضوء والتيمّم عند فقد الماء.

الحالة الثانيـة: أن يكـون أحـد الـدليلين - وهـو الـدليل الـوارد- موسّـعاً وموجداً لفرد من موضوع الحكم في الدليل المورود.

• سبب خروج الورود المثبت للموضوع عن التعارض؛ هو أن دليل حجّية خبر الثقة يفسح المجال أمام دليل جواز الإفتاء، لكي يمكن للمكلّف المفتـي أن يفتي على أساس استناده إلى خبر الثقة، ولا يكون غرض خبر الثقة عـدم جـواز الإفتاء، لكي يتحقّق التعارض بين دليل عدم جواز الإفتاء إلّا بحجّة وبين دليل الأمارة حجّة.

وأما خروج الورود عن باب التعارض في حالة كون أحد الـدليلين مخرجـاً ونافياً لموضوع الدليل الآخر، هو أن التنافي بـين دليـل الوضـوء ودليـل التـيمّم ليس بين الجعلين وإنما بين المجعـولين، بمعنـى أنـه لا يمكـن أن يثبـت وجـود التيمّم مع وجود الماء.

---

(١) أحكام الخلل في الصلاة: ص٩٢.

(٢) انظر فرائد الأصول: ج٣، ص٣٩٤.

• للورود أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: أن يكون الدليل الوارد متكفّلاً لحكم يكون بفعليته رافعاً لموضوع الحكم الثابت بالدليل المورود.

القسم الثاني: أن يكون الدليل الوارد متكفّلاً لحكم يكون بوصوله رافعاً لموضوع الحكم في الدليل المورود.

القسم الثالث: أن يكون الدليل الوارد رافعاً لموضوع الحكم في الدليل المورود بامتثاله، وليس بفعليته ووصوله.

• تقسيم آخر للورود الذي يكون فيه الورود من جانبين، وله أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: أن يكون الدليلان متكفّلين لحكمين مشروطين بعدم الآخر، فيكون كلّ واحد منهما رافعاً لموضوع الآخر.

القسم الثاني: أن يكون الورود من الجانبين، ويكون معقولاً، ولكنه لا يأخذ مفعوله في كلا الطرفين، بل يكون أحد الورودين هو المحكّم دون الآخر.

القسم الثالث: أن يكون الورود من الجانبين ولا يكون معقولاً، فيؤدّي إلى وقوع التعارض بين الدليلين المتواردين؛ من قبيل أن يكون الحكم في كلّ من الدليلين مقيّداً بعدم حكم فعليّ على الخلاف، فيكون كلّ منهما صالحاً لرفع موضوع الآخر ومانعاً من وجوده.

• الفرق بين هذا القسم والقسم الأوّل: أنه في القسم الأوّل يكون وجوب الصلاة ثابتاً لو كان وجوب الإزالة معدوماً في نفسه، وعدم الإزالة ليس متوقّفاً على فعلية وجوب الصلاة.

(١٠٩)

قاعدة الجمع العرفي

النظرية العامة

- المراد من قاعدة الجمع العرفي
- أنحاء الكلام المفسّر لمقصود المتكلّم
- القرينة المتّصلة تهدم الظهور التصديقي والمنفصلة تهدم الحجّية
- الضابطة في معرفة الكلام المفسِر للكلام الأوّل
- اختصاص الجمع العرفي في صورة القرينة المنفصلة
- تطبيقات فقهيّة

(١)

قاعدة الجمع العرفي

ونتكلّمُ في بحث هذه القاعدةِ عن: النظريةِ العامّةِ للجمعِ العرفيّ، وعن أقسام الجمع العرفيّ - أو أقسامِ التعارضِ غيرِ المستقرّ - وملاكِ الجمع في كلِّ واحدٍ منها، وتكييفِه على ضوء تلك النظريةِ العامّة، وعن أحكامٍ عامّةٍ للجمع العرفيّ تشتركُ فيها كلُّ الأقسام، وعن نتائج الجمع العرفيّ بالنسبة إلى الدليل المغلوب، وعن تطبيقاتٍ للجمع العرفيِّ وقع البحثُ فيها. فهذه خمسُ جهاتٍ رئيسيةٍ نتناولُها بالبحث تباعاً:

١. النظرية العامة للجمع العرفي

تتلخّصُ النظريةُ العامّةُ للجمعِ العرفيّ في: أنّ كلَّ ظهورٍ للكلام حجّةٌ ما لم يعدَّ المتكلّمُ ظهوراً آخرَ لتفسيرِهِ وكشفِ المرادِ النهائيِّ له، فإنّه في هذه الحالةِ يكونُ المعوَّلُ عقلائياً على الظهورِ المعدِّ للتفسير وكشفِ المرادِ النهائيِّ للمتكلّم، ويسمَّى بالقرينة، ولا يشملُ دليلُ الحجّيةِ في هذه الحالةِ الظهورَ الآخر.

وهذا الإعدادُ تارةً يكونُ شخصياً وتقومُ عليه قرينةٌ خاصّة، وأخرى يكونُ نوعيّاً، بمعنى أنّ العرفَ أعدَّ هذا النوعَ من التعبيرِ للكشفِ عن المرادِ مِن ذلك النوعِ من التعبيرِ وتحديدِ المرادِ منه، والظاهرُ من حال المتكلّم الجريُ وفقَ الإعداداتِ النوعيّةِ العرفيّةِ، فمن الأوّلِ قرينيّةُ الدليلِ الحاكمِ على المحكوم، ومن الثاني قرينيّةُ الخاصِّ على العامّ.

وكلُّ قرينةٍ إن كانت متّصلةً بذي القرينةِ منعَتْ عن انعقادِ الظهورِ التصديقيِّ أساساً ولم يحصلْ تعارضٌ أصلاً.

وإن كانت منفصلةً لم ترفعْ أصلَ الظهورِ وإنّما ترفعُ حجّيتَه؛ لما تقدَّم. وهذا هو معنى الجمع العرفيّ.

والقرينيةُ الناشئةُ مِن الإعداد الشخصيِّ يحتاجُ إثباتُها إلى ظهورٍ في كلام المتكلّم على هذا الإعداد، من قبيل أن يكون مسوقاً مساقَ التفسيرِ للكلامِ الآخرِ مثلاً.

والقرينيةُ الناشئةُ من الإعداد النوعيِّ يحتاجُ إثباتُها إلى إحرازِ البناءِ العرفيِّ على ذلك، والطريقُ إلى إحراز ذلك غالباً هو أن نفرضَ الكلامينِ متّصلينِ ونرى هل يبقى لكلٍّ منهما في حالةِ الاتصالِ اقتضاءُ الظهورِ التصديقيِّ في مقابلِ الكلامِ الآخرِ، أو لا؟

فإن رأينا ذلك عرفنا أنّ أحدَهما ليس قرينةً على الآخر؛ لأنّ القرينةَ باتّصالها تمنعُ عن ظهورِ الكلامِ الآخرِ وتعطّلُ اقتضاءَه، وإن رأينا أنَّ أحدَ الكلامين بَطُلَ ظهورُه أساساً، عرفنا أنّ الكلام الثاني قرينةٌ عليه.

وعلى هذا الضوءِ نعرفُ أنّ القرينيّةَ مع الاتّصالِ توجبُ إلغاءَ التعارضِ ونفيَه حقيقةً، ومع الانفصالِ توجبُ الجمعَ العرفيَّ بتقديمِ القرينةِ على ذي القرينةِ؛ لما عرفت.

كما أنّ بناءَ العُرفِ قائمٌ على أنَّ كلَّ ما كان على فرض اتّصالهِ هادماً لأصلِ الظهور، فهو في حالةِ الانفصالِ يُعتَبرُ قرينةً ويُقَدَّمُ بملاك القرينية.

هذه هي نظريةُ الجمعِ العرفيِّ على وجه الإجمال، وستتّضحُ معالمُها وتفاصيلُها أكثرَ فأكثرَ مِن خلالِ استعراضِ أقسامِ التعارضِ غيرِ المستقرِّ التي يجري فيها الجمعُ العرفيّ.

الشرح

بعد أن تمّ الكلام في المراد من مصطلح التعارض، وأنه ينقسم إلى التعارض المستقر والتعارض غير المستقرّ، يأتي الكلام في بحث التعارض غير المستقرّ وتقدّم أن المقصود منه: التعارض البدوي الذي يمكن رفعه بالجمع العرفي بين الدليلين، كالجمع بين العامّ والخاصّ، حيث يرى العرف أن الخاصّ قرينة شارحة للمقصود من العامّ، وعليه يكون التعارض بينهما غير مستقرّ بنظر العرف، أما البحث في التعارض المستقرّ فسيأتي.

يقع البحث في التعارض غير المستقرّ في خصوص قاعدة الجمع العرفي التي بواسطتها يجمع بين المتعارضين.

ويقع البحث في قاعدة الجمع العرفي في جهات خمس:

الجهة الأولى: البحث في المراد من الجمع العرفي.

الجهة الثانية: البحث في أقسام الجمع العرفي، أي أقسام التعارض غير المستقرّ من الحكومة والتخصيص والتقييد، وبيان الفرق بين هذه الأقسام.

الجهة الثالثة: البحث في الأحكام العامّة لقاعدة الجمع العرفي، من حيث إنّ تخصيص هذه الأحكام بالحكومة أو الورود أو التخصيص أو التقييد؟

الجهة الرابعة: البحث عن نتائج الجمع العرفي بالنسبة إلى الدليل المغلوب، أي بعد أن قدّمنا الدليل الغالب – كتقديم المخصّص– يأتي الكلام عن حكم العامّ أو المطلق الذي تخصّص أو تقيّد، وبأيّ مقدار يبقى، ولماذا يبقى بعد أن عرفنا أنه ليس المراد الجدّي للمتكلّم.

الجهة الخامسة: البحث عن بعض التطبيقات للقاعدة، وبعض المصاديق التي وقعت محلّ الاختلاف بين الأعلام في كونها من موارد قاعدة الجمع العرفي.

أما الجهة الأولى: وهي الجهة التي يدور البحث فيها حول المقصود من قاعدة الجمع العرفي، فيقع البحث فيها ضمن نقاط خمس؛ وهي:

١. المراد من قاعدة الجمع العرفي

قاعدة الجمع العرفي هي أن كلّ كلام صدر من متكلّم وفق الموازين العرفية والضوابط العقلائية، يكون ظهوره حجّة، ويعمل به، إلا إذا صدر من المتكلّم ظهور آخر يكون مفسّراً لظهور الكلام الأوّل، ويطلق على الظهور الثاني بالقرينة، فالقرينة هي الكلام المعدّ من قبل المتكلّم لأجل تفسير كلامه.

٢. أنحاء الكلام المفسّر لمقصود المتكلّم

إن إعداد المتكلّم لأحد كلاميه لتفسير مقصوده من الكلام الآخر يتصوّر على نحوين:

النحو الأوّل: الإعداد الشخصي: بمعنى أن المتكلّم نفسه يعدّ كلاماً لتفسير مقصوده من كلامه الأوّل.

وهذا الإعداد قد يكون بعبارة صريحة وواضحة، كما إذا قال في أحد كلاميه أقصد بكلامي السابق كذا وكذا، وقد لا تكون العبارة صريحة وواضحة، وإنما يفهم مقصود كلامه الأوّل من خلال ظهور الكلام الثاني في كونه ناظراً إلى مفاد الكلام الأوّل.

وهذا النظر تارةً يكون بلسان التصرّف في موضوع القضية التي تكفّلها الكلام الآخر، كما لو قال المولى: (الربا حرام)، ثم قال: (لا ربا بين الوالد وولده) فإن الكلام الثاني ناظر إلى مدلول الكلام الأوّل بلسان التصرّف في موضوع الحرمة، إذ ينفي انطباق الحرمة على الربا بين الوالد وولده، وليس المقصود نفيه حقيقة، وإنما هو مجرّد لسان وادّعاء للتنبيه على أن الكلام الثاني ناظر إلى مفاد الكلام الأوّل ليكون قرينة على تحديد مدلوله.

وتارةً يكون النظر بلسان التصرّف في محمول القضية، كما لو قال المولى: لا ضرر في الإسلام، أي: لا حكم يؤدّي إلى الضرر، فإن هذا الكلام من المولى ناظر إجمالاً إلى الأحكام الثابتة في الشريعة وينفي وجودها في حالة الضرر، فيكون قرينة على أن المراد بأدلّة الأحكام الشرعية هو تشريعها في غير حالة الضرر.

النحو الثاني: الإعداد العرفيّ النوعيّ: بمعنى أن المتكلّم العرفي استقرّ بناؤه على أنه كلّما تكلّم بكلامين من هذا القبيل أن يجعل من أحدهما المعيّن قرينة على الآخر، وحيث إنّ الأصل في كلّ متكلّم أنّه يجري وفق الضوابط العرفية للمحاورة، فيكون ظاهر حاله هو ذلك، فيكون الظهور للكلام الآخر ظهوراً نوعيّاً للكلام الأوّل، من دون أن يكون لتفسير شخص المتكلّم أيّ تأثير، سوى أنه واحد من العرف.

ومن حالات الإعداد العرفيّ النوعيّ إعداد الكلام الأخصّ موضوعاً ليكون قرينة ومحدّداً لمفاد الكلام الأعمّ موضوعاً، حيث يعتبر الخاصّ مفسّراً للعامّ بنظر العرف، دون أن يكون للمتكلّم أيّ تأثير في تفسير العرف سوى أنه واحد منهم، ومن هنا تعيّن تخصيص العامّ بالخاصّ وتقييد المطلق بالمقيّد، بل تقديم كلّ ظاهر على ما هو أقلّ منه ظهوراً بدرجة ملحوظة وواضحة عرفاً؛ لوجود بناءات عرفية عامّة على أن المتكلّم يعتمد على الكلام الأخصّ والأظهر في تفسير العامّ والظاهر.

٣. القرينة المتّصلة تهدم الظهور التصديقي والمنفصلة تهدم الحجّية

لكي تتّضح هذه النقطة لابدّ من تقديم مقدّمة، تقدّم الكلام عنها في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة، وهي أن لكلّ كلام ظهورين:

الأوّل: الظهور التصوّري، وهو انسباق المعنى إلى الذهن عند سماع اللفظ، الذي يعبَّر عنه بالدلالة التصوّرية، فإذا سمع لفظ (أسد) مثلاً تصوّر الذهن معناها وهو الحيوان المفترس، حتى لو فرض صدورها من اصطكاك حجرين

أو من نائم، فهذا الانسباق إلى الذهن يتحقّق عند سماع اللفظ من أيّ مصدر كان، والمنشأ لهذا الظهور هو الوضع، لكن بشرط أن يكون السامع عالماً بالوضع.

الثاني: الظهور التصديقي: وهو الظهور الذي قصد منه إخطار المعنى في ذهن السامع وإرادته جدّاً، وعليه لابدّ أن يكون الكلام صادراً من متكلّم ملتفت جادّ لكي تكون للكلام إرادة تصديقية، فاذا قال المتكلّم (رأيت أسداً) فإنّ المعنى الذي يخطر في ذهن السامع هو الحيوان المفترس، والمنشأ لهذا الظهور هو ظهور حال المتكلّم بأن ما يقوله يريده.

وتأثير القرينة المنفصلة والمتّصلة على الظهور التصوّري - كما تقدّم في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة-: هو أن الظهور التصوّري كثيراً ما[1] لا ينثلم في حالة قيام القرينة المتّصلة أو المنفصلة على الخلاف، فلو قال المولى: (اذهب إلى البحر وخذ العلم منه) فتارة نفرض أن القرينة وهي (خذ العلم منه) جاءت متّصلة مع الكلام الأوّل وهو (اذهب إلى البحر) وأخرى أن هذه القرينة (خذ العلم منه) جاءت منفصلة عن الكلام الأوّل، ففي كلتا الحالتين يبقى الظهور التصوّري لكلمة البحر في معناه الحقيقي.

والحاصل أن الظهور التصوّري محفوظ سواء كانت القرينة على الخلاف متّصلة أم منفصلة.

إذا تبيّنت هذه المقدّمة نتساءل عن مدى تأثير القرينة المتّصلة والمنفصلة على الظهور التصديقي؟

والجواب: في حالة وجود القرينة المتّصلة على الخلاف فإن الظهور

---

(١) عبّر بلفظ «كثيراً» احترازاً عن الحالات التي يكثر فيها استعمال اللفظ مع القرينة، ففي هذه الحالات قد يحصل أنس ذهني بالمعنى الجديد المقرون مع القرينة، وعليه فيزول الظهور التصوّري للّفظ من معناه الحقيقي.

التصديقي يزول ويتحوّل إلى ظهور تصديقي في إرادة المتكلّم للمعنى المجازي من البحر وهو – كما في المثال السابق – الإنسان العالم، وهو الذي دلّت عليه القرينة وهي (وخذ العلم منه).

أما في حالة القرينة المنفصلة، فإن الظهور التصديقي للّفظ يبقى محفوظاً، وفي هذه الحالة يحصل تعارض بين ظهور ذي القرينة وهو قوله: (اذهب إلى البحر) في إرادة المعنى الحقيقي من البحر، وبين ظهور القرينة وهي قوله: (وخذ العلم منه) في إرادة المعنى المجازي من البحر وهو الإنسان العالم، وعلى هذا يقدّم الظهور الأقوى، وهو ظهور القرينة، فيسقط ظهور ذي القرينة عن الحجّية، والأخذ بحجّية القرينة دون ذي القرينة هو عبارة أخرى عن الجمع العرفي.

ومما تقدّم يتّضح أن الظهور التصوّري لا ينثلم مع قيام القرينة المتّصلة أو المنفصلة على الخلاف، واتّضح كذلك أن الظهور التصديقي ينهدم مع القرينة المتّصلة على الخلاف، ولا ينهدم مع قيام القرينة المنفصلة على الخلاف، نعم يسقط الظهور التصديقي لذي القرينة عن الحجّية، ويقدّم ظهور القرينة، وهذا هو معنى الجمع العرفي بين كلام ذي القرينة مع القرينة.

٤. الضابطة في معرفة الكلام المفسِّر للكلام الأوّل

بعد أن تبيّن في النقطة الثانية أن إعداد المتكلّم لأحد كلاميه لتفسير مقصوده من الكلام الآخر إما بنحو الإعداد الشخصيّ وإما بنحو الإعداد النوعيّ، ففي الإعداد الشخصيّ، قد يكون بعبارة صريحة وواضحة، كما إذا قال في أحد كلاميه: أقصد بكلامي.

أما إذا كان الكلام بنحو الإعداد العرفيّ النوعيّ، ففي هذه الحالة يطرح سؤالان: الأوّل: ما هي الضابطة في كون ما أعدّه المتكلّم في كلامه الثاني، مفسِّراً لكلامه الأوّل؟

والسؤال الثاني: ما هي الضابطة والميزان في كون ما استقرّ عليه العرف،

مفسِّراً للكلام الأوّل؟

أما بالنسبة للسؤال الأوّل، فإن الضابطة والميزان في معرفة ما أعدّه المتكلّم لتفسير كلامه الأوّل هو ظهور حال المتكلّم، أي إذا ما كان ظهور حال المتكلّم في أنه أعدّ كلامه مفسّراً لكلامه الأوّل، كما لو صرّح المتكلّم في كلامه الثاني بأنّ مقصودي من كلامي الأوّل هو كذا وكذا؟ كما تقدّم.

وعلى هذا يتّضح أن القرينة الناشئة من الإعداد الشخصي تحتاج إلى ظهور كلام المتكلّم في كونه مفسّراً لكلامه الأوّل، ومن الواضح أن ظهور كلام المتكلّم في تفسير كلامه لا نرجع فيه إلى العرف، بل نأخذ بظهور حال المتكلّم سواء طابق الموازين العرفية والعقلائية أم لا.

أما الجواب عن السؤال الثاني – ما هي الضابطة والميزان في كون ما استقرّ عليه العرف، مفسِّراً للكلام الأوّل؟- فهو أن الضابطة في ذلك هو أن الكلام الثاني المنفصل إذا وُصل بالكلام الأوّل، فإذا ارتفع التعارض بينهما، ولم يبقَ ظهور الكلام الأوّل، ففي هذه الحالة يكون العرف قد أعدّ الكلام الثاني قرينة على تفسير الكلام الأوّل؛ لأنّ القرينة في حالة اتصالها تزيل ظهور الكلام الأوّل، ويكون الكلام الثاني – وهو القرينة- هو الحجّة عرفاً، من قبيل ما لو قال المتكلّم (أكرم العلماء) ثم بعد ذلك قال في كلام منفصل: (لا تكرم العلماء الفسّاق)، ففي هذه الحالة لو وصلنا الكلام الثاني مع الكلام الأوّل، يكون هكذا: (أكرم العلماء ولا تكرم العلماء الفسّاق) ولانجد أيّ معارضة بين الكلامين، لأنّ ظهور الكلام الأوّل – وهو أكرم العلماء- قد ارتفع، باتصاله بالكلام الثاني، لأنّ القرينة المتّصلة ترفع الظهور في ذي القرينة، وهذا بخلاف ما لو قال المولى: (حجَّ) وبعد ذلك قال منفصلا: (لا تحجّ) ففي هذه الحالة لو وصلنا الكلام الثاني مع الكلام الأوّل، يكون هكذا: (حجّ ولا تحجّ) أي تتحقّق المعارضة بينهما، ويبقى ظهور الكلام الأوّل في وجوب الحجّ على حاله.

٥. اختصاص الجمع العرفي في صورة القرينة المنفصلة

تقدّم أن الضابطة في الجمع العرفي هي في حالة القرينة المنفصلة، إذ لو كانت القرينة متّصلة لايبقى ظهور للكلام الأوّل لكي يعارض الكلام الثاني. بعبارة أخرى: إن التعارض فرع وجود ظهورين لايجتمعان، ومع وجود القرينة المتّصلة يمتنع انعقاد ظهور تصديقي في الكلام الأوّل، فينتفي التعارض.

وذلك من قبيل أن يقول المتكلّم في كلام متّصل: (أكرم العلماء الأتقياء) ففي هذه الحالة لا يبقى ظهور لإكرام العلماء في العموم لكي يكون معارضاً لظهور القيد في العدول منهم، فلا يمكن أن يُجمع بينهما جمع عرفي، وهذا بخلاف ما لو كان الكلام الثاني منفصلاً، من قبيل ما لو قال المولى: (أكرم العلماء) ثم بعد ذلك قال في كلام منفصل: (لاتكرم العلماء الفسّاق) ففي هذه الحالة يكون ظهور الكلام الثاني معارضاً لظهور الكلام الأوّل، فيمكن أن يُجمع بينهما جمع عرفي.

فتحصّل مما تقدّم أن الجمع العرفي يتحقّق في حالة التعارض غير المستقرّ، وعليه تخرج حالة كون القرينة متّصلة عن موارد الجمع العرفي؛ لأنّه مع القرينة المتّصلة لايبقى للكلام الأوّل ظهور لكي يتعارض مع الكلام الثاني.

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «**كلّ قرينة إن كانت متّصلة بذي القرينة منعت من انعقاد الظهور التصديقي أساساً**».أي القرينة المتّصلة تمنع العامّ في العموم في المراد الاستعمالي والجدّي.

• قوله: «**وإن كانت منفصلة لم ترفع الظهور، وإنما ترفع حجّيته؛ لما تقدّم**». في الجزء الأوّل في بحث (احترازية القيود وقرينة الحكمة) وفي الجزء الثاني تحت عنوان (الخلط بين الظهور والحجّية).

ضابطة الجمع العرفي عند الشيخ الأنصاري

يظهر من كلام الشيخ الأنصاري أن التقدّم الدلالي لأحد الدليلين المتعارضين على الآخر إنما هو بملاك أظهرية أحدهما على الآخر في الدلالة، وأن الأظهرية:

• إما تكون بملاحظة القرائن الشخصية الحافّة بأحد المتعارضين، وهي لا تدخل تحت ضابطة، بل تابعة لما تقتضيه القرائن الخاصّة، ويختلف ملاك التقدّم حينئذٍ باختلاف الموارد والقرائن المختصّة بها.

• وإما تكون بلحاظ القرائن النوعيّة الموجودة في نوع المتعارضين، من دون دخل للقرائن الشخصية، وذلك كموارد الدوران بين عموم دليل ومفهوم الآخر، فيقع الكلام في تقدّم المفهوم على العموم بتخصيصه، ومن ذلك موارد الدوران بين التخصيص والنسخ، وبين التقييد والتخصيص.

• وثالثة: بملاحظة القرينة الموجودة في أحد الصنفين من المتعارضين، فيرجّح على الآخر لأجلها، وذلك مثل التعارض بين العامّين أو المطلقين فيما إذا كان ارتكاب التخصيص أو التقييد فيه بعيداً، وهذا ما أشار إليه بقوله: «فلنرجع إلى ما كنّا فيه من بيان المرجّحات في الدلالة، ومرجعها إلى ترجيح الأظهر على الظاهر.

والأظهرية قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين من جهة القرائن الشخصية، وهذا لا يدخل تحت ضابطة.

وقد تكون بملاحظة نوع المتعارضين، كأن يكون أحدهما ظاهراً في العموم، والآخر جملةً شرطيةً ظاهرةً في المفهوم، فيتعارضان، فيقع الكلام في ترجيح المفهوم على العموم . وكتعارض التخصيص والنسخ في بعض أفراد العامّ والخاصّ، والتخصيص والتقييد.

وقد تكون باعتبار الصنف، كترجيح أحد العامّين أو المطلقين على الآخر لبعد التخصيص أو التقييد فيه»[١].

خلاصة ما تقدّم

• وقع البحث في قاعدة الجمع العرفي في جهات خمس:

الجهة الأولى: أبحاث مرتبطة بقاعدة الجمع العرفي وهي أن كلّ كلام صدر من متكلّم وفق الموازين العرفية والضوابط العقلائية، يكون ظهوره حجّة، ويعمل به، إلا إذا صدر من المتكلّم ظهور آخر يكون مفسّراً لظهور الكلام الأوّل، ويطلق على الظهور الثاني: القرينة.

• النقطة الثانية: أنحاء الكلام المفسّر لمقصود المتكلّم:

النحو الأوّل: الإعداد الشخصي، بمعنى أن المتكلّم نفسه يعدّ كلاماً لتفسير مقصوده من كلامه الأوّل، وهذا الإعداد قد يكون بعبارة صريحة وواضحة وقد لا يكون كذلك، وإنما يفهم مقصود كلامه الأوّل من خلال ظهور الكلام الثاني في كونه ناظراً إلى مفاد الكلام الأوّل.

النحو الثاني: الإعداد العرفيّ النوعيّ، بمعنى أن المتكلّم العرفي استقرّ بناؤه على أنه كلّما تكلّم بكلامين من هذا القبيل أن يجعل من أحدهما المعيّن قرينة على الآخر، فيكون الظهور للكلام الآخر ظهوراً نوعيّا للكلام الأوّل.

• النقطة الثالثة: القرينة المتّصلة تهدم الظهور التصديقي، والمنفصلة تهدم الحجّية

• النقطة الرابعة: الضابطة في معرفة الكلام المفسِّر للكلام الأوّل هي ظهور حال المتكلّم في أنه أعدّ كلامه مفسّراً لكلامه الأوّل.

أما الضابطة في كون ما استقرّ عليه العرف مفسِّراً للكلام الأوّل: فهو أن

---

(١) فرائد الأصول: ج٤، ص٩٣.

الكلام الثاني المنفصل إذا وصل بالكلام الأوّل، فإذا ارتفع التعارض بينهما، ولم يبق ظهور الكلام الأوّل، ففي هذه الحالة يكون العرف قد أعدّ الكلام الثاني قرينة على تفسير الكلام الأوّل.

• النقطة الخامسة: اختصاص الجمع العرفي في صورة القرينة المنفصلة، وعليه تخرج حالة كون القرينة متّصلة عن موارد الجمع العرفي؛ لأنّه مع القرينة المتّصلة لايبقى للكلام الأوّل ظهور لكي يتعارض مع الكلام الثاني.

تطبيقات فقهية

لا يخفى أن ديدن الفقهاء على الجمع بين الأخبار والنصوص المتخالفة والمتعارضة، سواء بالجمع العرفي أم بشاهد ثالث روائي، وهذا ما نلمسه واضحاً في مختلف الفروع الفقهية، وإليك بعض هذه التطبيقات.

التطبيق الأوّل: الصلاة في النجس جهلاً بالموضوع

دلّت طائفة من النصوص على صحّة الصلاة ونفي الإعادة والقضاء مطلقاً، لمن صلّى في نجسٍ جاهلاً بالموضوع، ثم تبيّن له ذلك بعد فراغه من الصلاة؛ كصحيحي أبي بصير والعيص وخبر علي بن جعفر[(١)].

ودلّت طائفة أخرى على وجوب الإعادة في المقام، مثل صحيح وهب بن عبد ربّه وموثّق أبي بصير[(٢)].

ودلّت طائفة ثالثة على نفي وجوب الإعادة في نفس الفرض، كصحاح ابن سنان وعبد الرحمن وأبي بصير[(٣)].

ولا ريب في تقييد الطائفة الأولى بما حُملت عليه الطائفتان الأخيرتان، على

---

(١) الوسائل: باب٤٠، من أبواب النجاسات، ح٢ و ٦ و١٠.

(٢) الوسائل: باب ٤، من أبواب النجاسات، حديث ٨ و٩.

(٣) المصدر: ح٣، و٥ و٧.

فرض الحمل والجمع، كما لا ريب في الرجوع إليها عند عدم إمكان الجمع والحمل واستقرار التعارض بين الطائفتين الأخيرتين وتساقطهما لو فقد المرجّح.

ولكن جُمع بين الأخيرتين بوجهين:

الوجه الأوّل: حمل نصوص الطائفة الثالثة على القضاء بشهادة إجماع الأصحاب على عدم وجوب القضاء حينئذٍ، ولظهور صحيح العيص بين القاسم وخبر علي بن جعفر[1]، فالنتيجة حينئذٍ تخصيص الطائفة الأولى بالثانية والتفصيل بين الإعادة والقضاء.

ولا يخفى أن هذا الجمع من قبيل الجمع بشاهدٍ ثالث وهو الإجماع في المقام؛ لأنه الحجّة، وكذا بشهادة صحيحة العيص الواردة في الصلاة في الثوب النجس أيّاماً، دون خبر علي بن جعفر لضعفه بوقوع عبد الله بن الحسن في طريقه.

الوجه الثاني: حمل النصوص الآمرة بالإعادة على الاستحباب؛ بقرينة صراحة الطائفة الثالثة في الجواز، فمن أجلها يُحمل الأمر الوارد في الطائفة الثانية على الاستحباب.

وقد رجّح السيد الحكيم الوجه الثاني للحمل على الأوّل بقوله: «فإنك تجد أن حمل نصوص الإعادة على الاستحباب أولى من حمل هذه النصوص وغيرها على خصوص نفي القضاء»[2].

التطبيق الثاني: مسألة مقدار الدلاء المنزوحة

وردت طوائف مختلفة من النصوص في مقدار الدلاء المنزوحة من البئر إذا وقعت فيه فأرة: حيث وردت فيها طائفة من النصوص دلّت على وجوب نزح سبع دلاء، وطائفة أخرى منها دلّت على وجوب نزح ثلاث دلاء.

---

(١) المصدر: ح٦ و١٠.

(٢) مستمسك العروة: ج١، ص٥٣١.

وقد جمع المحقّق بينهما في المعتبر بحمل الطائفة الأولى على ما إذا تفسّخت الفأرة، وحمل الطائفة الثانية على ما إذ لم تتفسّخ، واستند في هذا الجمع إلى رواية أبي أسامة ورواية أبي سعد المكاري الدالّة على وجوب نزح سبع دلاء إذا تفسّخت الفأرة الواقعة في البئر، والرواية عن أبي عبد الله قال: «**إذا وقعت الفأرة في البئر فتفسّخت فانزح منها سبع دلاء**»[1].

ثم إنّه - بعد الاستناد إليهما- قال: «وضعف أبي سعيد لا يمنع من العمل بروايته على هذا الوجه، لأنها تجري على هذا مجرى الأمارة الدالّة على الفرق وإن لم تكن حجّة في نفسها»[2].

وأورد عليه صاحب الجواهر - بعد نقل كلامه- بقوله: «وأشار بذلك إلى مسألة ينبغي أن تدوَّن في الأصول، وهي أنّ شاهد الجمع يشترط فيه أن يكون معتبراً في نفسه أو لا يشترط فيه ذلك؛ لأنه من قبيل القرائن، بل قد يقال إن الشهرة قد تكون صالحةً للجمع، والأقوى هو النظر الأوّل؛ لأن شاهده حاكم على الدليلين معاً، فهو أولى باشتراط كونه معتبراً من الحاكم على الدليل الواحد من المطلق أو العامّ»[3].

التطبيق الثالث: الصلاة في المقابر

هناك طائفة من النصوص دلّت على جواز الصلاة في المقابر، وطائفة ثانية ورد فيها النهي عن الصلاة في المقابر، وقد جمع الفقهاء بين هاتين الطائفتين بحمل النهي على الكراهة؛ أخذاً بصراحة الأولى في الجواز وحملاً للنهي في الثانية على الكراهة، وقد جعل في الجواهر[4] شاهد هذا الجمع الإجماع على الجواز.

---

(١) الوسائل: باب١٩ من أبواب الماء المطلق، حديث١.

(٢) المعتبر، العلامة الحلي: ج١، ص٧٢.

(٣) جواهر الكلام: ج١، ص٢٤٧.

(٤) المصدر نفسه: ج٨، ص٣٥٣.

ثم عدل صاحب الجواهر عن كلامه السابق، مستدلاً عليه بأن هذا الجمع لا يحتاج إلى شاهد من خارج النصوص المتعارضة، حيث قال: «إن شاهد الجمع يحتاج إليه بعد فرض تكافؤ الأدلّة، ومن المعلوم رجحان أدلّة الجواز سنداً واعتضاداً ودلالة، فيتعيّن حمل المنافي حينئذٍ على الكراهة التي هي بعد التسامح فيها أولى من الطرح، بل الظاهر انسياقها إلى الذهن بعد فرض رجحان المقابل، وصيرورته بذلك كالنصّ على الجواز، مع معلومية كون كلامهم بمنزلة متكلّم واحد وأن الخبر الوارد عنهم عليهم السلام بالطريق المعتبر حجّة علينا يعامل معاملة المسموع منهم»[1].

(١) المصدر السابق: ج٨، ص٣٥٣.

(١١٠)

الحكومة

- تمهيد
- اتجاهان في بيان سبب تقدّم الحاكم على المحكوم
- أقسام الحكومة
- الفرق بين الاتجاه الأوّل والثاني
- تعريف الشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية للحكومة
- تقسيم الأعلام للحكومة
- مناقشة المصنّف
- أحكام الحكومة
- تطبيقات فقهيّة

٢. أقسام الجمع العرفي والتعارض غير المستقر

الحكومة

مِن أهمِّ أقسامِ التعارضِ غيرِ المستقرِّ أن يكونَ أحدُ الدليلينِ حاكماً على الدليلِ الآخر، كما في «لا ربا بينَ الوالدِ وولدِه» الحاكمِ على دليلِ حرمةِ الربا، فإنّه في مثلِ ذلك يُقَدَّمُ الدليلُ الحاكمُ على الدليل المحكوم. والحكومةُ تعبيرٌ عن تلك النكتةِ التي بها استحقَّ الدليلُ الحاكمُ التقديمَ على محكومه، فلكي نحدِّدَ مفهومَها لابدّ أن نعرفَ نكتَةَ التقديمِ وملاكَه، وفي ذلك اتّجاهان:

الاتجاهُ الأوّلُ: لمدرسة المحقّقِ النائينيِّ (قدَّس اللهُ روحَه) وحاصلُه: أنّ الأخذَ بالدليلِ الحاكمِ إنّما هو مِن أجلِ أنّه لا تعارضَ في الحقيقةِ بينَه وبين الدليلِ المحكوم، لأنّه لا ينفي مفادَ الدليلِ المحكوم، وإنّما يضيفُ إليه شيئاً جديداً، فإنّ مفادَ الدليلِ المحكومِ مردُّه دائماً إلى قضيةٍ شرطيّةٍ مؤدّاها في المثالِ المذكور: أنّه إذا كانتِ المعاملةُ ربا فهي محرَّمةٌ.

وكلُّ قضيةٍ شرطيّةٍ، لا تتكفّلُ إثباتَ شرطِها، ولهذا يقالُ: إنّ صدقَ الشرطيّةِ لا يستبطنُ صدقَ طرفيها. ومفادُ الدليلِ الحاكمِ قضيةٌ منجّزةٌ فعليّةٌ مؤدّاها في المثالِ نفيُ الشرطِ لتلك القضيةِ الشرطية، وأنّ معاملةَ الأبِ مع ابنِه ليست رباً، فلابدّ من الأخذِ بالدليلين معاً.

وهذا الاتجاهُ غيرُ صحيح؛ لأنّ دليلَ حرمةِ الربا موضوعُه ما كان ربا في الواقع، سواءٌ نُفيَتْ عنه الربويةُ ادّعاءً في لسان الشارع أو لا، والدليلُ الحاكمُ لا ينفي صفةَ الربويةِ حقيقةً وإنّما ينفيها ادّعاءً، وهذا يعني أنّه لا ينفي الشرطَ في القضيةِ الشرطيّةِ المفادةِ في الدليل المحكوم، بل الشرطُ محرزٌ

وجداناً، وبهذا يحصلُ التعارضُ بين الدليلين، فلابدّ من تخريجٍ لتقديم الدليلِ الحاكمِ مع الاعترافِ بالتعارض.

الاتّجاهُ الثاني: وهو الصحيحُ، وحاصله: أنّه بعدَ الاعترافِ بوجودِ التعارضِ بين الدليلين يُقدَّمُ الدليلُ الحاكمُ تطبيقاً لنظريةِ الجمعِ العرفيِّ المتقدّمة، لأنّ الدليلَ الحاكمَ ناظرٌ إلى الدليلِ المحكوم، وهذا النظرُ ظاهرٌ في أنّ المتكلّمَ قد أعدَّهُ لتفسيرِ كلامهِ الآخَرِ فيكونُ قرينةً، ومع وجودِ القرينةِ لا يشملُ دليلُ الحجّيةِ ذا القرينة، لأنّ دليلَ حجّيةِ الظهورِ مقيّدٌ بالظهور الذي لم يعدَّ المتكلّمُ قرينةً لتفسيره، فبالدليلِ الناظر المعدِّ لذلك يرتفعُ موضوعُ حجّيةِ الظهورِ في الدليلِ المحكوم، سواءٌ كان الدليلُ الحاكمُ متّصلاً أو منفصلاً، غير أنّه مع الاتّصال لا ينعقدُ ظهورٌ تصديقيٌّ في الدليلِ المحكومِ أصلاً، وبهذا لا يوجدُ تعارضٌ بينَ الدليلين أساساً، ومع الانفصال ينعقدُ ولكن لا يكونُ حجّةً؛ لما عرفت.

ثمّ إنّ النظرَ الذي هو ملاكُ التقديم يَثبُتُ بأحدِ الوجوه التالية:

الأوّل: أن يكونَ مسوقاً مساقَ التفسيرِ بأن يقولَ: أعني بذلك الكلامِ كذا. ونحوِ ذلك.

الثاني: أن يكونَ مسوقاً مساقَ نفيِ موضوعِ الحكمِ في الدليلِ الآخر، وحيثُ إنّه غيرُ منتفٍ حقيقةً فيكونُ هذا النفيُ ظاهراً في ادّعاءِ نفيِ الموضوعِ وناظراً إلى نفيِ الحكمِ حقيقةً.

الثالثُ: أن يكونَ التقبّلُ العرفيُّ لمفادِ الدليلِ الحاكمِ مبنيّاً على افتراض مدلولِ الدليلِ المحكومِ في رتبةٍ سابقة، كما في «لا ضررَ» أو «لا ينجّسُ الماءَ ما لا نفسَ له» بالنسبةِ إلى أدلّةِ الأحكامِ وأدلّةِ التنجيس.

وإذا قارنّا بين الاتّجاهين أمكننا أن ندركَ فارقَين أساسيَّين:

أحدُهما: أنَّ حكومةَ الدليلِ الحاكمِ على الاتجاهِ الثاني تتوقّفُ على

إثباتِ النظر، وأمّا على الاتجاه الأوّل فيكونُ الدليلُ الحاكمُ بمثابةِ الدليل الوارد، وقد مرّ بنا في الحلقة السابقة أنّه لا يحتاجُ تقدُّمه على دليلٍ إلى إثبات نظره إلى مفاده بالخصوص، بل يكفي كونُه متصرّفاً في موضوعه.

والفارقُ الآخر: أنّ الاتّجاهَ الثاني يُفسّرُ حكومة مثل «لا حرج» و «لا ضرر» و «لا ينجّسُ الماءَ ما لا نفس له» لوجود النظر فيها، وأمّا الاتّجاهُ الأوّل فلا يمكنُه أن يفسِّرَ الحكومةَ إلا فيما كان لسانُه لسانَ نفيِ الموضوعِ للدليلِ الآخر.

الشرح

الحكومة من المصطلحات الجديدة التي لم يكن لها أثر بين المتأخّرين من عصر العلامة الحلّي (٦٤٨-٧٢٦هـ) إلى عهد المحقّق البهبهاني (١١١٨-١٢٠٦هـ) فضلاً عن القدماء، وتعدّ الحكومة من مبتكرات الشيخ الأنصاري[(١)].

وقد وقع البحث في أقسام التعارض غير المستقرّ والجمع العرفي - وهي الحكومة والتقييد والتخصيص- في نكات الجمع في كلّ مورد من موارد الجمع العرفي، بعد أن خرج الورود من موارد الجمع العرفي؛ لما تقدّم سابقاً من أن الجمع العرفي هو فرع وجود تعارض غير مستقرّ بين ظهورين، ومن الواضح أن الورود لم يوجد فيه تعارض بين الوارد والمورود كي يُجمع بينهما جمع عرفيّ، وعليه فالجمع العرفي بالنسبة إلى الورود من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، كما في المثال المتقدّم في مسألة صحّة الإجارة على المباح وبين دليل حرمة إدخال الجنب إلى المسجد لكنسه، فلا نجد بينهما أيَّ تعارض في البين.

والقسم الأوّل من أقسام الجمع العرفي هو الحكومة، والمقصود بها: تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم، كما في حكومة دليل «لا ربا بين الوالد والولد» على دليل «حرمة الربا»، فدليل «لا ربا بين الوالد والولد» يسمّى بالدليل الحاكم، أما دليل «حرمة الربا»، فيسمّى بالدليل المحكوم.

والسؤال المهمّ في بحث الحكومة هو: ما هي النكتة التي على أساسها يقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم؟ وعلى أساس هذه النكتة لتقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم يتّضح السبب في أنّ هذا النحو من الجمع العرفي يطلق عليه اسم الحكومة.

---

(١) سيأتي مزيد توضيح لبحث الحكومة وتعريفها عند الشيخ وما يرد عليه في التعليق.

اتجاهان في بيان سبب تقدّم الحاكم على المحكوم

في مقام بيان نكتة تقديم الحاكم على المحكوم يوجد اتجاهان:

الاتجاه الأوّل: ما ذكره المحقّق النائيني

هذا الاتجاه يقول إن الدليل الحاكم حينما يثبت أو ينفي شيئاً، فانه لا يتعارض مع ما يثبته الدليل المحكوم.

بعبارة أخرى: إن محطّ نظر دليل المثبت وهو الدليل الحاكم غير محطّ نظر الدليل النافي وهو الدليل المحكوم، فلا يلزم التعارض؛ لأنّ التعارض يجب أن يكون محطّ نظر الإثبات والنفي فيه على شيء واحد.

بيان ذلك: إن المحقّق النائيني يقول: إن القضية الحقيقية مرجعها إلى قضية شرطية، مقدّمها الموضوع وتاليها المحمول والحكم، فقضية «الربا حرام» تتحوّل إلى قضية شرطية وهي: إذا كانت المعاملة ربوية فهي حرام، ومن الواضح أن القضية الشرطية لا تثبت الشرط ولا تنفيه، أي لا تثبت موضوعها، فلا تقول: إن شرطي موجود وإن هذه المعاملة ربوية، وإنما تقول: إذا كانت المعاملة ربوية فهي حرام. نعم، القضية الشرطية لها نظر إلى الملاك بين ثبوت الجزاء وثبوت الشرط.

وإذا تبيّن ذلك فإن الدليل الحاكم مفاده: «لاربا بين الوالد والولد» بمعنى أن المعاملة بين الوالد والولد ليست معاملة ربوية، وهذا لا يتعارض مع الدليل المحكوم وهو «الربا حرام»؛ لأنّ الدليل المحكوم لا يقول إن المعاملة بين الوالد والولد هي معاملة ربوية، لكي يتعارض مع الدليل الحاكم.

والحاصل أن القضية الشرطية لا تتكفّل إثبات الشرط أو نفيه؛ إذ لا نظر لها إلا على الملازمة بين ثبوت الجزاء وثبوت الشرط، والدليل الحاكم القائل بعدم ثبوت الربا بين الوالد والولد ناظر إلى الشرط في الدليل المحكوم، سواء كان

إثباتاً للشرط أو نفياً له، وعلى هذا لايكون محطّ النفي في أحد الدليلين هو محطَّ الإثبات في الدليل الآخر لكي يتحقّق التعارض بين الدليل الحاكم والمحكوم.

وهذا ما أشار إليه المحقّق النائيني بقوله: «يعتبر في التعارض أن لا يكون أحد الدليلين حاكماً على الدليل الآخر، فإن المحكوم – مثل: الربا حرام- يثبت الحرمة على تقدير ربوية المعاملة (أي بنحو القضية الشرطية)، وأما الدليل الحاكم فهو ناظر إلى إثبات ذلك التقدير أو نفيه – بقوله مثلاً: لا ربا بين الوالد وولده- فلا يعقل المعارضة بينهما، وهذا ظاهر لا سترة عليه ... وكيفما كان فقد ظهر أنه لا يعتبر في الحكومة إلا ما عرفت من كون الدليل الحاكم بمدلوله المطابقي موجباً للتصرّف في موضوع الدليل المحكوم أو في محموله، فتكون نتيجتها هي التخصيص، كما أن نتيجة الورود هو التخصّص»[1].

وقد أوضحه السيد الخوئي، بقوله: «إن القضايا الحقيقية متكفّلة لإثبات الحكم على تقدير وجود الموضوع، وليست متعرّضة لبيان وجود الموضوع نفياً وإثباتاً – بلا فرق بين كونها من القضايا الشرعية أو العرفية: إخبارية كانت أو إنشائية – فإن مفاد قولنا: (الخمر حرام) إثبات الحرمة على تقدير وجود الخمر.

وأما كون هذا المائع خمراً أو ليس بخمر، فهو أمر خارج عن مدلول الكلام، وحيث إنّ الدليل الحاكم شأنه التصرّف في الموضوع، فلا منافاة بينه وبين الدليل المحكوم الدالّ على ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع، فلا منافاة بين الدليل الدالّ على حرمة الخمر والدليل الدالّ على أن هذا المائع ليس بخمر.

وكذا لا منافاة بين قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ وبين قوله عليه السلام: «**لا ربا بين الوالد والولد**» إذ مفاد الأوّل ثبوت الحرمة على تقدير وجود الربا، ومفاد الثاني

(١) أجود التقريرات، ج٣، ص٥٠٥، بتصرّف يسير.

عدم وجوده.

وبعد انتفاء الربا بينهما بالتعبّد الشرعي تنتفي الحرمة لا محالة. وكذا لا منافاة بين أدلّة الاستصحاب والأمارة القائمة على ارتفاع الحالة السابقة، فإنّ مفاد أدلّة الاستصحاب هو الحكم بالبقاء على تقدير وجود الشكّ فيه. ومفاد الأمارة هو الارتفاع وعدم البقاء. وبعد ثبوت الارتفاع بالتعبّد الشرعي لا يبقى موضوع للاستصحاب. ولا فرق في عدم جريان الاستصحاب مع قيام الأمارة بين كونها قائمة على ارتفاع الحالة السابقة أو على بقائها؛ إذ بعد ارتفاع الشكّ بالتعبّد الشرعي لا يبقى موضوع للاستصحاب في الصورتين، فكما لا مجال لجريان استصحاب النجاسة بعد قيام البيّنة على الطهارة، فكذا لا مجال لجريانه بعد قيام البيّنة على بقاء النجاسة»[1].

مناقشة الاتجاه الأوّل

المناقشة الأولى: إن ما ذكره من أنّ القضايا الشرطية لا تثبت شرطها أو تنفيه - وهو الموضوع- صحيح ولا إشكال فيه، لكن في النتيجة القضية الشرطية تقول: إذا وجد شرطي فالجزاء متحقّق جزماً، لأنّ الشرط وهو الموضوع، بمنزلة العلّة، والجزاء بمنزلة المعلول، ففي المقام: الدليل المحكوم يقول إن الربا حرام، ومدار كون المعاملة ربوية هي الحرمة الواقعية؛ لأنّ المدار في العناوين المأخوذة في الأدلّة هي العناوين الواقعية، فإذا قال: (الربا حرام) فالمراد من الربا هو الربا الواقعي، أي أن كلّ معاملة مع الزيادة من أحد الطرفين فهي ربا سواء كانت بين الوالد والوالد وولده أم بين غيرهما، فإذا تحقّقت معاملة ربوية بين الوالد وولده، أي تحقّق الشرط في القضية الشرطية فتثبت الحرمة، وبهذا تتعارض مع الدليل الحاكم الذي يقول: الحرمة غير موجودة كما

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٢٥٢.

هو مفاد (لاربا بين الوالد وولده)، أي أن الدليل الحاكم لا ينفي صدق عنوان الربا واقعاً على هذه المعاملة كي تنفى المعارضة بينه وبين الدليل المحكوم واقعاً، وإنما ينفي صدق كون المعاملة ربوية تعبّداً واعتباراً، فتتحقّق المعارضة بينهما.

والحاصل أن القضية الشرطية إذا ثبت شرطها وهو كون المعاملة ربوية كما في المعاملة بين الوالد وولده، فلابدّ أن يتحقّق الشرط وهو حرمة المعاملة، وهو يتعارض مع الدليل الحاكم الذي ينفي كون المعاملة ربوية.

نعم، لو كان الشرط المأخوذ في القضية الشرطية (الربا حرام) هو ما كان بنظر الشارع واعتباره، فحينئذٍ يكون الدليل الحاكم (لاربا بين الوالد وولده) وارداً وليس حاكماً، لأنّه يرفع موضوع الربا في الدليل المحكوم حقيقةً لا تعبّداً.

لكن المقام ليس كذلك؛ لأنّ الشرط في القضية الشرطية هو الربا الواقعي، وعليه يتحقّق التعارض بين مدلولي الدليلين لا محالة.

المناقشة الثانية: حاصل هذه المناقشة هي أن هذا الاتجاه يفسّر الحكومة التي تكون بلسان نفي الموضوع، من قبيل قوله (الربا حرام) ودليل (لا ربا بين الوالد وولده) فإن الدليل الحاكم ينفي الربا الذي هو موضوع في الدليل المحكوم، لكنه – الاتجاه الأوّل- لا يمكنه أن يفسّر الحكومة التي تكون بلسان نفي الحكم، كما في (لا حرج) و (لا ضرر) و (لا ينجّس الماء ميتة ما لا نفس له) لعدم وجود النظر إلى نفي الموضوع في الدليل المحكوم كي يقال إن الدليل المحكوم لا يثبت موضوعه ولا ينافي الدليل الحاكم.

وهذا ما ذكره المصنّف بقوله: «على أن هذا البيان قاصر عن إثبات وجه التقديم في جميع حالات الحكومة وأقسامها؛ لأنّ منها ما لايكون بلسان نفي الموضوع»[1].

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص١٦٧.

الاتجاه الثاني: ما ذكره السيد الشهيد

وهذا الاتجاه هو الصحيح، ويمكن صياغته بالشكل التالي:

المقدّمة الأولى: الدليل الحاكم ناظر إلى الدليل المحكوم. وهذه المقدّمة واضحة، كما تقدّم في بحث الحكومة وهي عبارة عن نظر أحد الدليلين إلى الآخر.

المقدّمة الثانية: كلّما كان أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر، فالمقدّم هو الدليل الناظر. وهذه الكبرى هي كبرى عقلائية، فإن العقلاء بحسب الغلبة الخارجية يقدّمون الدليل الناظر على الدليل الآخر، باعتبار أن الدليل الناظر هو دليل مفسّر للآخر، والمفسِّر يتقدّم على المفسَّر.

إذن يتقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم من باب أنه ناظر إلى المحكوم، فنفس نظر أحد الدليلين على الآخر يكون مبرّراً لتقديم الحاكم على المحكوم.

بعبارة أوضح: حالة كون الدليل الحاكم يثبت خلاف ما يثبته المحكوم: تكون من حالات التعارض بين الدليلين مدلولاً ودلالة، لأنّ نسبة الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم نسبة القرينة إلى ذي القرينة، فتكون القرينة متنافية مع ذي القرينة، ومجرّد كون الدليل الحاكم قرينة شخصية معدّة من قبل المتكلّم لا يبيّن لنا وجه تقديم الحاكم على المحكوم، وعليه لابدّ أن نحتاج إلى كبرى عرفية تقول: إن ظهور ما يعدّه المتكلّم لتفسير كلامه يكون هو المحدّد النهائيّ لمدلول مجموع كلامه. ودون التسليم بهذه الكبرى كمصادرة عقلائية في باب المحاورات لا يكفي مجرّد فرض الحكومة، لأنّ مجرّد نظر أحد الدليلين للآخر لا يكون مبرّراً لتقديمه عليه في الحجّية. وهذه الكبرى العقلائية تكفي بنفسها لتخريج الحكومة وتقديم الدليل الحاكم على المحكوم سواء كان متّصلاً به أو منفصلاً عنه. فلا نحتاج في تقديم الحاكم المنفصل إلى شيء آخر، لأنّ نكتة أن للمتكلّم أن ينصب القرينة بنفسه لتحديد مرامه من خطابه نسبتها إلى القرينة

المتّصلة والمنفصلة على حدّ سواء. نعم، في حالة القرينة المتّصلة لا يبقى ظهور الدليل المحكوم معارضاً للدليل الحاكم، أما القرينة المنفصلة فإن ظهور المحكوم يبقى على حاله ويكون معارضاً لظهور الدليل الحاكم، لكن الدليل الحاكم يهدم الحجّية لظهور الدليل المحكوم.

أقسام الحكومة

تبيّن مما تقدّم السبب الموجب لتقديم الدليل الحاكم على المحكوم، واتّضح أن النكتة في ذلك هو كون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم وقرينة على تحديد المتكلّم لمراده النهائي، ونظر الدليل الحاكم للدليل المحكوم يمكن أن يتصوّر بصور ثلاث:

الصورة الأولى: أن يكون نظر الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم بلسان التفسير، أي يكون الحاكم مفسِّراً للمحكوم، سواء كان ذلك بأحد أدوات التفسير البارزة، مثل أعني ونحوه، أو بما يكون مستبطناً لذلك، وهذه حكومة تفسيرية.

الصورة الثانية: أن يكون نظر الدليل الحاكم إلى موضوع الدليل المحكوم، من قبيل «لا ربا بين الوالد وولده» الناظر إلى موضوع حرمة الربا (الربا حرام)، فالدليل الحاكم يرفع موضوع الربا في الدليل المحكوم، لكن هذا الرفع هو رفع ادّعائي وليس حقيقةً، فهو مجرّد لسان وادّعاء للتنبيه على أن الكلام الثاني ناظر إلى مفاد الكلام الأوّل ليكون قرينة على تحديد مدلوله، وإلا فإن المعاملة التي تتحقّق فيها الزيادة من أحد الطرفين هي معاملة ربوية واقعاً، سواء كانت بين الوالد وولده أم بين غيرهما.

مثال آخر قوله عليه السلام: (**لاشكّ لكثير الشك**) ونحوه مثل نفي شكّ المأموم مع حفظ الإمام وبالعكس، فإنّه في مثل هذه الحالات يكون الدليل الحاكم حاكماً

على أدلّة الشك؛ لأنّ لسانه إخراج شكّ كثير الشكّ وشكّ المأموم أو الإمام من صفة الشكّ تنزيلاً.

ولا يخفى أن الدليل الحاكم لا يختصّ بالتضييق، بل قد يكون موسِّعاً، كما في حالات التنزيل من قبيل قولهم: (الطواف بالبيت صلاة)، فإنه حاكم على أدلّة أحكام الصلاة وهو: «**لا صلاة إلا بطهور**» لأنّه ناظر إلى تلك الأحكام وموسّع لموضوعها بالتنزيل؛ إذ ينزِّل الطواف منزلة الصلاة.

الصورة الثالثة: أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الحكم في الدليل المحكوم وليس إلى الموضوع، من قبيل ما يقال في أدلّة نفي الضرر من قبيل: «لا ضرر في الإسلام»، أي: لا حكم يؤدّي إلى الضرر، فإن هذا ناظر إجمالاً إلى الأحكام الثابتة في الشريعة وينفي وجودها في حالة الضرر، فيكون قرينة على أن المراد بأدلّة سائر الأحكام تشريعها في غير حالة الضرر.

وكذلك الحديث: (**لا ينجِّس الماء ميتةُ ما لا نفس له**) فهذا الحديث حاكم على أدلّة النجاسة الأوّليّة التي تثبت تنجّس الماء بملاقاته للنجاسة.

والحاصل أن الجامع بين هذه الصور الثلاث هو كون الدليل الحاكم يكون ناظراً إلى مفاد الدليل المحكوم، بمعنى: أنه يشتمل على ظهور زائد يدلّ على أن المتكلّم يريد تحديد مفاد الدليل المحكوم، فيكون الدليل الحاكم قرينة شخصية على تحديد مراده النهائي[1].

الفرق بين الاتجاه الأول والثاني

بناءً على ما تقدّم من وجود اتجاهين في تقدّم الحاكم على المحكوم، الأوّل للمحقّق النائيني ويذهب إلى أن التقدّم المذكور على أساس أن الدليل الحاكم

---

(١) السيد الخوئي لم يفسّر الحكومة بتفسير جامع، وإنما قسّمها إلى قسمين، وسيأتي في التعليق على النصّ بيانهما ومناقشة السيد الشهيد.

حينما يثبت أو ينفي شيئاً، فإنّه لا يتعارض مع ما يثبته الدليل المحكوم، لأنّ محطّ نظر الدليل الحاكم غير محطّ نظر الدليل المحكوم، فلا يلزم التعارض؛ لأنّ التعارض يجب أن يكون محطّ نظر الإثبات والنفي فيه شيئاً واحداً، والاتجاه الثاني للمصنّف وهو يذهب إلى: أنّ تقدّم الدليل الحاكم على أساس أنه ناظر ومفسّر للدليل المحكوم، ويمكن بيان الفرق بين الاتجاهين بما يلي:

الفارق الأوّل: بناء على الاتجاه الثاني فإنّ تقدّم الدليل الحاكم على المحكوم يتوقّف على كون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم، فلو لم يكن ناظراً إليه، فلا يكون حاكماً على الدليل المحكوم؛ لأنّ الدليل الحاكم حتى لو كان لسانه لسان نفي الموضوع، فهو لا ينفي موضوع الدليل المحكوم حقيقة، وإنما يستعمل هذا اللسان لكي ينفي الحكم، وعليه يكون مفاد الدليل الحاكم لبّاً وحقيقةً نفي الحكم، ولكن بلسان نفي الموضوع، ومن الواضح أن هذا اللسان - أي لسان نفي الموضوع- يؤتى به لكي يثبت نظر الدليل الحاكم إلى دليل المحكوم وتقدّمه عليه بالقرينية.

أما على الاتجاه الأوّل فلا يشترط كون الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم، لأنّ تقدّم الحاكم حسب هذا الاتجاه ليس من باب الحكومة، وإنما هو بمثابة الدليل الوارد، ومن الواضح أن الدليل الوارد لا يحتاج تقدّمه على المورود إلى إثبات نظره إلى الدليل المورود ولحاظه له؛ لأنّه ينفي موضوع الدليل المورود، ومع نفيه لموضوع الدليل المورود ينتفي الحكم جزماً، سواء كان الدليل الوارد ناظراً إلى المورود أم لم يكن ناظراً إليه، ففي المثال المتقدّم نجد أن دليل «**لا ربا بين الوالد وولده**» يرفع صدق عنوان الربا على المعاملة بين الأب وولده، فيكون كالدليل الوارد الذي يرفع الموضوع في الدليل المورود من دون الحاجة إلى النظر.

ومن هنا يتّضح الفرق بين الحكومة والورود، فإن موارد الورود تكون

خارجةً عن التعارض الحقيقي بين الدليلين؛ لأنّ الدليل الوارد يرفع موضوع الدليل المورود حقيقة، وعليه فلا توجد أيّ معارضة بين الدليل الوارد والمورود، كما تقدّم في بحث الورود.

أما الحكومة فهي ترفع موضوع الدليل المحكوم تعبّداً.

الفارق الثاني: إن الاتجاه الأوّل لا يفسّر كيفية تقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم فيما إذا كان النظر إلى نفي الحكم كما في (لا حرج) و (لا ضرر) و(لا ينجّس الماء ميتة ما لا نفس له) لعدم وجود النظر إلى نفي الموضوع في الدليل المحكوم كي يقال أن الدليل المحكوم لا يثبت موضوعه ولا ينافي الدليل الحاكم.

وهذا ما ذكره بقوله: «على أن هذا البيان قاصر عن إثبات وجه التقديم في جميع حالات الحكومة وأقسامها؛ لأنّ منها ما لايكون بلسان نفي الموضوع»[(١)].

نعم هذا الاتّجاه يفسّر نكتة تقدّم الحاكم على المحكوم إذا كان نظر الحاكم إلى نفي الموضوع في الدليل المحكوم.

بينما الاتجاه الثاني يفسّر النكتة في تقدّم الدليل الحاكم على المحكوم سواء كان بلسان نفي الموضوع أو نفي الحكم كما تقدّم.

تعليق على النص

لا يخفى أن الحكومة من مبتكرات الشيخ الأنصاري قُدِّسَ سِرُّهُ «والمعروف أن أحد اللامعين من تلامذته التقى به في درس الشيخ صاحب الجواهر قبل أن يتعرّف عليه وقبل أن يُعرف الشيخ بين الناس وسأله سؤال امتهان واختبار عن سرّ تقديم دليل على آخر جاء ذكرهما في الدرس المذكور، فقال له: إنه حاكم عليه. قال: وما الحكومة؟ فقال له: يحتاج إلى أن تحضر درسي ستّة أشهر على الأقلّ لتفهم معنى الحكومة، ومن هنا ابتدأت علاقة التلميذ بأستاذه.

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص١٦٧.

إن موضوعاً يحتاج إلى درس ستة أشهر [وإن كان فيه نوع من المبالغة] كم يحتاج إلى البسط في البيان في التأليف، بينما الشيخ في كتبه لم يوفِّه حقّه من البيان، إلا بعض الشيء في التعادل والتراجيح، وبعض اللقطات المتفرّقة في غضون كتبه، ولذا بقي الموضوع متأرجحاً في كتب الأصوليين من بعده، وإن كان مقصودهم ومقصوده أصبح واضحاً عند أهل العلم في العصور المتأخّرة»[(١)].

تعريف الشيخ الأنصاري للحكومة

عرّف الشيخ الحكومة: بأن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال الدليل الآخر، ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه فيكون مبيّناً لمقدار مدلوله مسوقاً لبيان حاله، نظير الدليل على نفي حكم للشكّ في النافلة أو مع كثرة الشكّ أو مع حفظ الإمام أو المأموم أو بعد الفراغ من العمل، فإنه حاكم على الأدلّة المتكفّلة لأحكام الشكوك فلو فرض أنه لم يرد من الشارع حكم المشكوك لا عموماً ولا خصوصاً لم يكن مورداً للأدلّة النافية لحكم الشكّ في هذه الصور[(٢)].

تعريف صاحب الكفاية للحكومة

عدل صاحب الكفاية عن تعريف الشيخ للحكومة؛ لأجل إخراج بعض الموارد من الحكومة، لأنّه يرى عدم دخول هذه الموارد فيها، لعدم التنافي بين المدلولين في تلك الموارد، فلا تعارض بين ما يدلّ على أن وظيفة الشاكّ في عدد الركعات هو البناء على الأكثر وبين ما دلّ على أنه لاشكّ لكثير الشكّ، ونحو ذلك من الموارد، وهذا ما ذكره بقوله: «فلا تعارض بينهما بمجرّد تنافي مدلولهما،

---

(١) أصول المظفر: ج٤، ص٢٢٢.

(٢) فرائد الأصول: ج٢، ص١٤.

إذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض والخصومة، بأن يكون أحدهما قد سيق ناظراً إلى بيان كمّية ما أريد من الآخر، مقدّماً كان أو مؤخّراً»[1].

وقال المحقّق الأصفهاني شارحاً لهذا المقطع من الكفاية: «ظاهره عدم المعارضة في مرحلة الدلالة مع المنافاة بين المدلولين، مع أن الدالّ - بما هو دالّ- بملاحظة فنائه في مدلوله يوصف بوصفه، بالعرض، فيستحيل منافاة المدلولين. وعدم منافاة الدالين وإن أريد عدم المنافاة من حيث الدليلية والحجّية، فمن الواضح: أن الحكومة إذا كانت بين خبرين متنافيين من حيث المدلول، فكلّ منهما حجّة في نفسه على مدلوله، المنافي لمدلول الآخر، ويستحيل حجّيتهما الفعلية على مدلولين متنافيين، وهذا شأن كلّ دليلين متعارضين.

فالتحقيق: أن الحاكم والمحكوم لهما جهتان: إحداهما من حيث اللبّ والواقع، وهو ليس إلا إثبات الحكم ورفعه. والأخرى من حيث اللسان والعنوان. وفي هذه المرحلة لا تنافي بين مدلولهما العنواني، مثلاً (لا شكّ لكثير الشك) بالإضافة إلى أدلّة الشكوك، ليس بحسب اللبّ والواقع إلّا رفع حكم الشكّ عن كثير الشكّ، وهو منافٍ لحكم الشكّ الثابت بعموم دليله، أو إطلاقه. كما أنه بحسب اللسان والعنوان ليس إلا رفع الموضوع، وأدلّة الشكوك لا تتكفّل إثبات الموضوع، بل إثبات حكمه، فمدلول الحاكم عنواناً لا منافي له، فلا تعارض دليلاً ودالاً ومدلولاً، من حيث الحكومة وإن كان له المعارض والمنافي ودالاً ودليلاً من غير جهة الحكومة»[2].

وبهذا يتّضح ضرورة وجود أمرين في الحكومة:

الأوّل: كون أحد الدليلين ناظراً إلى الدليل الآخر وشارحاً له.

---

(١) كفاية الأصول: ص٤٣٧.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٣، ص٣٨٨.

الثاني: أن العرف يجمع بينهما تارة: بالتصرّف في أحدهما المعيّن، مثل حكومة أدلّة نفي الحرج والضرر والإكراه والاضطرار على الأدلّة الأوّلية، وأخرى: بالتصرّف فيهما معاً، بأن يكون كلاهما قرينة على التصرّف فيهما، أو في أحدهما المعيَّن. ومثّل لذلك بتقدّم الأمارات المعتبرة على الأصول الشرعية.

ويفترق كلام الآخوند عن كلام الشيخ الأعظم في موضعين:

أحدهما: ما اعتبره الشيخ الأعظم في الحكومة من لغوية الدليل الحاكم لولا الدليل المحكوم؛ بخلاف صاحب الكفاية الذي لم يعتبر ذلك.

ثانيهما: ما اعتبره الشيخ كون الدليل الحاكم متفرّعاً على الدليل المحكوم ومتأخّراً عنه؛ أما صاحب الكفاية فلم يعتبر ذلك، كما أشار إلى ذلك بقوله: «وعليه فلا تعارض بينهما بمجرّد تنافي مدلولهما، إذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض والخصومة، بأن يكون أحدهما قد سيق ناظراً إلى بيان كمّية ما أريد من الآخر، مقدّماً كان أو مؤخّراً، أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفّق بينهما بالتصرّف في خصوص أحدهما، كما هو مطّرد في مثل الأدلّة المتكفّلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأوّلية، مع مثل الأدلّة النافية للعسر والحرج والضرر والإكراه والاضطرار، مما يتكفّل لأحكامها بعناوينها الثانوية، حيث يقدّم في مثلهما الأدلّة النافية، ولا تلاحظ النسبة بينهما أصلاً ويتّفق في غيرهما، كما لا يخفى»[(١)].

والمحقّق النائيني أيضاً نفى كون الدليل الحاكم متفرّعاً على الدليل المحكوم ومتأخّراً عنه، حيث قال: «إن الحكومة في جميع ذلك ترجع إلى تصرّف دليل الحاكم في عقد وضع دليل المحكوم بنحو من التصرّف، من غير فرق بين أن يتقدّم دليل المحكوم على دليل الحاكم في الورود والتعبّد والتشريع أو يتأخّر عنه»[(٢)].

---

(١) كفاية الأصول: ص٤٣٧.

(٢) فوائد الأصول: ج٤، ص٧١٣.

ضابطة الحكومة عند السيد الخميني

للسيد الخميني كلام حول ضابطة الحكومة، حيث قال: «وأما ضابط الحكومة فهو أن يتعرّض أحد الدليلين بنحوٍ من التعرّض – ولو بالملازمة العرفية أو العقلية– لحيثية من حيثيات أخرى مما لا يتعرّضها ذلك، كان التعرّض في موضوعه أو محموله أو متعلّقه أو المراحل السابقة على الحكم أو اللاحقة له. [إلى أن قال:] فلو تعرّض أحد الدليلين لتوسعة دائرة موضوع الآخر أو تضييقه أو لحدود محموله أو متعلّقه أو حكمه يكون مقدّماً وحاكماً عليه مثل قوله: لا سهو لمن أقرّ على نفسه بالسهو، بالنسبة إلى أدلّة الشكوك، فقوله زيد عالم أو ليس بعالم أو الضيافة إكرام أو ليس بإكرام وأمثاله حاكم على قوله أكرم العلماء لتعرّضه لما لا يتعرّضه الآخر، وكذا قوله: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ حاكم على أدلّة الأحكام لتعرّضه بمدلوله للجعل الذي لا تتعرّضه الأدلّة وإن كانت مجعولة بالضرورة لأنها لما لم تتعرّض لمجعوليتها، فإذا تعرّض دليل بأنّ الجعل لم يتعلّق بأمر حرجيّ يقدَّم عرفاً على تلك الأدلّة لا لأقوائية ظهوره، بل هذا نحو آخر من التقدّم في مقابل التقدّم الظهوري، ولهذا لا تلاحظ النسبة بين الدليلين فيقدّم العامّ من وجه على معارضه، فأدنى الظواهر يقدّم على أقواها»(١).

فيشير قدس سره إلى أن الحكومة تشمل التصرّف في ما يرجع إلى توسعة أو تضييق نطاق متعلّق الحكم أو موضوعه، أو مبادئه مما يكون في رتبة سبب ثبوت الحكم، أو إلى تضييق دائرة الحكم الأوّلي بنحو خاصّ من التصرّف في أحد الدليلين أو كليهما؛ بحيث إذا عرضا على العرف قدّم أحدهما على الآخر بملاك نظره إليه ولغويّته لولاه.

---

(١) الرسائل: ج١، ص٢٣٩.

تقسيم المحقّق النائيني للحكومة

قسّم المحقّق النائيني الحكومة إلى واقعية وظاهرية.

والحكومة الواقعية هي إذا كان مفاد الدليل الحاكم توسعة موضوع الدليل المحكوم أو تضييقه حقيقةً وواقعاً؛ بإدخال ما كان خارجاً أو إخراج ما كان داخلاً واقعاً، من قبيل حكومة قوله: «**لا ربا بين الوالد والولد**» على قوله تعالى: ﴿**وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾، هذا بالتضييق. وأما بالتوسعة فمثل قوله: «**طواف البيت صلاة**»(١) بالنسبة إلى دليل وجوب الصلاة وأجزائه وشرائطه.

أما الحكومة الظاهرية فهي ما إذا كان مقتضى الدليل الحاكم إعدام موضوع الدليل المحكوم في عالم التشريع ظاهراً، كحكومة أدلّة الأمارات على أدلّة الأصول؛ لزوال الشكّ ـ المأخوذ في موضوع دليل الأصل ـ بقيام الأمارة بالتعبّد بحجّية الأمارة، لا حقيقةً، وهذا ما أشار إليه بقوله: «ثم إن تصرّف أحد الدليلين في عقد وضع الآخر، تارةً: يكون بتوسعة دائرة الموضوع أو تضييقه بإدخال ما يكون خارجاً عنه أو بإخراج ما يكون داخلاً فيه، كقوله: زيد عالم أو ليس بعالم عقيب قوله: (أكرم العلماء) كقوله: لا شكّ لكثير الشكّ عقيب قوله: (من شكّ بين الثلاث والأربع فليبن على الأربع) وأمثال ذلك. وأخرى: يكون بإعدام أحد الدليلين لموضوع الدليل الآخر في عالم التشريع مع بقائه في عالم التكوين. والقسم الأوّل من الحكومة إنما تكون فيما بين الأدلّة المتكفّلة لتبيين الأحكام الواقعية، والحكومة فيها واقعية، وأما القسم الثاني منها: فهو إنما يكون

---

(١) انظر وسائل الشيعة: باب٥، من أبواب الوضوء: حديث١، وباب١١ من كفّارات الاستمتاع من كتاب الحجّ، حديث٢: وورد أيضاً (الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة إذا زدت عليها) وقوله: (إن الطواف فريضة وفيه صلاة). الوسائل: باب١١، من كفّارات الاستمتاع، حديث٢.

فيما بين الأدلّة المتكفّلة لبيان الأحكام الظاهرية، والحكومة فيها إنما تكون ظاهرية، وذلك كحكومة الأمارات مطلقاً على الأصول الشرعية وكحكومة الأصول التنزيلية على غيرها وكحكومة الأصل السببي على الأصل المسبّبي»[١].

مناقشة السيد الخميني للنائيني

أورد السيد الخميني على التقسيم المتقدّم بقوله: «وأمّا تقسيم الحكومة بالظاهرية والواقعية – كما صنعه بعض أعاظم العصر – فممّا لا ملاك له، كما لا يخفى، لأن تقديم دليل على دليل آخر إذا كان على نحو الحكومة وتحت الضابط المتقدّم فلا يكون مختلفاً حتى يكون التقسيم صحيحاً، واختلاف النتيجة لا يصحّح التقسيم فتقدُّم (لا شكَّ لكثير الشكِّ) على أدلّة الشكوك كتقدُّم (لا تنقض) على أدلّة الأصول، وتقدّم مفهوم آية النبأ عليها من حيث تعرّض الأدلّة الحاكمة لما لا يتعرّضه الأدلّة المقابلة لها، وبالجملة لا يكون نحو تقدُّم الأدلّة الحاكمة في الأحكام الواقعية مخالفاً لنحو تقدُّم الأدلّة الحاكمة في الأحكام الظاهرية حتّى يصحَّ التقسيم»[٢].

تقسيم السيد الخوئي للحكومة

تقدّم في ثنايا البحث أنّ الجامع بين أقسام الحكومة هو كون الدليل الحاكم ناظراً إلى مفاد الدليل المحكوم، بمعنى أنه يشتمل على ظهور زائد يدلّ على أن المتكلّم يريد تحديد مفاد الدليل المحكوم، فيكون الدليل الحاكم قرينة شخصية على تحديد مراده النهائي، لكن السيد الخوئي لم يفسّر الحكومة بتفسير جامع، وإنّما قسّمها رأساً إلى قسمين:

الأوّل: الحكومة بملاك النظر والشرح، بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٥٩٥.

(٢) الرسائل: ج١، ص٢٤١.

موجوداً لكان الدليل الحاكم لغواً. ومثّل لها بحكومة أدلّة الأحكام الواقعية بعضها على بعض، كحكومة دليل نفي الربا بين الوالد وولده، على دليل حرمة الربا، وحكومة دليل «لا ضرر ولا ضرار» على أدلّة الأحكام الأوّلية.

الثاني: الحكومة بملاك رفع الموضوع، ومثّل لها بحكومة الأحكام الظاهرية بعضها على بعض، كحكومة الأمارات على الأصول العملية.

والظاهر أن مقصوده أن الحكومة في الأحكام الواقعية تكون بملاك النظر دائماً، فلولا وجود الدليل المحكوم لكان الدليل الحاكم لغواً.

أما في حكومة الأحكام الظاهرية فلم يكن الأمر كذلك؛ لأنّ الحكومة في الأحكام الظاهرية وإن لم يوجد الدليل المحكوم، فإن دليل حجّية الأمارة لا يلغو حتى لو فرضنا ورود الدليل المحكوم وهو «رُفع ما لا يعلمون» مثلاً.

وهذا ما ذكره السيد الخوئي بقوله: «وأمّا الحكومة فهي على قسمين:

القسم الأوّل: ما يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحاً للمراد من الدليل الآخر، سواء كان مصدَّراً بكلمة مفسِّرة من نحو أي وأعني، أم لم يكن مصدّراً بها، ولكن كان لسانه شارحاً، بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم موجوداً لكان الدليل الحاكم لغواً، كقوله عليه السلام: (**لا ربا بين الوالد والولد**) فإنه شارح للدليل الدالّ على حرمة الربا، إذ لو لم يرد دليل على حرمة الربا، لكان الحكم - بعدم الربا بين الوالد والولد - لغواً...

القسم الثاني من الحكومة: أن يكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الحكم في الدليل الآخر، وإن لم يكن بمدلوله اللفظي شارحاً له كما في القسم الأوّل. وهذا كحكومة الأمارات على الأصول الشرعية: من البراءة والاستصحاب وقاعدة الفراغ وغيرها من الأصول الجارية في الشبهات الحكمية أو الموضوعية، فإنّ أدلّة الأمارات لا تكون ناظرة إلى أدلّة الأصول وشارحةً لها، بحيث لو لم تكن الأصول مجعولةً لكان جعل الأمارات لغواً، فإنَّ الخبر مثلاً

حجّة، سواء كان الاستصحاب حجّة أم لا. ولا يلزم كون حجّية الخبر لغواً على تقدير عدم حجّية الاستصحاب، إلا أن الأمارات موجبة لارتفاع موضوع الأصول بالتعبّد الشرعي. ولا تنافي بينهما ليدخل في التعارض»[1].

مناقشة السيد الشهيد للسيد الخوئي

إننا نجد في باب الأحكام الواقعية أن الحاكم لا يلغو حتى لو لم يرد الدليل المحكوم، كما في حكومة دليل حجّية الأمارة وجعلها علماً – حسب مبناهم – على دليل حرمة الإفتاء بغير العلم الذي هو من أدلّة الأحكام الواقعية.

وعليه فالحكومة لا تكون إلّا بملاك النظر والقرينية الشخصية، وفرضُها تارة بملاك النظر وأخرى بملاك رفع الموضوع غيرُ صحيح.

نعم تختلف الحكومة في وسائل إثبات الناظرية وأساليبها كما أشرنا إليه في أقسام الحكومة الذي تقدّم في مطاوي البحث.

«وما أفيد في حكومة دليل الأمارة على دليل الأصل بملاك رفع الموضوع لو أريد منه ملاك مستقلّ للحكومة غير الناظرية، فيرد عليه: أنه إن فرضت الغاية في الأصل مطلق ما يعتبره الشارع علماً، فالدليل الذي جعل الأمارة علماً يكون وارداً على دليل الأصل لا حاكماً عليه. وإن فرضت الغاية العلم الوجداني الذي هو المعنى الحقيقي له، فإن كان دليل جعل الأمارة علماً تعبّداً إنما يجعل ذلك استطراقاً إلى ترتيب ما رتّب في دليل الأصل على العلم من الأثر العملي، أصبح ناظراً إلى مفاده، وإن لم يكن كذلك وإنما دلّ على مجرّد فرض غير العلم واعتباره علماً فهذا لا أثر له، ولا يثبت به آثار العلم لا بالدليل المحكوم، لأنّ الغاية فيه العلم الحقيقي لا الاعتباري، ولا بالدليل الحاكم، لأنّه لم يدلّ على ترتيب أثر

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٣٤٨.

شرعي وإنما غايته أنه اعتبر ما ليس بعلم علماً، ولا قيمة لمجرّد هذا الاعتبار»[1].

• قوله: «**إن النظر الذي هو ملاك التقديم...**».

ينبغي الإشارة إلى مطلب مهمّ لم يذكره السيد الشهيد في الحلقة الثالثة، وإنما ذكره في بحثه الخارج وحاصله: أن القرينة الشخصية التي تتحقّق في الحكومة، فهي كما تتحقّق من طريق نظر أحد الدليلين إلى الآخر، تتحقّق كذلك من خلال قرار شخصيّ عامّ من المتكلّم، من قبيل ما عيّنه الشارع من المحكمات التي هي أُمّ الكتاب، لتكون قرينةً على المتشابهات وتحديد المراد النهائي منها، ففي مثل هذه الحالات يتقدّم ظهور الدليل الذي عُيِّن بالقرينة على ظهور الدليل الآخر بنفس الملاك الذي يتقدّم على أساسه الدليل الحاكم على الدليل المحكوم وإن لم توجد خصوصية النظر إلى الدليل الآخر[2].

أحكام الحكومة

في خاتمة بحث الحكومة لابأس بالإشارة إلى أهمّ الأحكام التي تختصّ بها الحكومة، التي أشار إليها السيد الشهيد في بحثه الخارج[3] وهي كما يلي:

١. إن الدليل الحاكم إذا كان متّصلاً بالكلام يرفع الظهور. وإذا كان منفصلاً عنه، فيرفع الحجّية دون الظهور، كما تقدّم في ثنايا البحث.

٢. إن الميزان في التمسّك بالمحكوم عند الشكّ في الحاكم المنفصل بأقسامه هو نفس ميزان التمسّك بالعامّ عند الشكّ في مخصّصه المنفصل بأقسامه. فإذا جاز التمسّك بالعامّ في باب التخصيص، فحينئذٍ يجوز التمسّك بالمحكوم في

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص١٧٠.

(٢) انظر المصدر السابق: ص١٦٩.

(٣) المصدر السابق: ص١٧١.

باب الحكومة. وفي حالة عدم جواز التمسّك بالعامّ عند الشكّ في مخصّصه، فلا يجوز التمسّك بالمحكوم.

وكذلك ابتلاء الدليل الحاكم بالإجمال إذا كان متّصلاً بالدليل المحكوم هو عين ابتلاء المخصّص المتّصل بذلك من حيث تأثيره على ما اتّصل به وسريان الإجمال منه إليه، والسبب في كلّ ذلك هو ما تقدّم من أن تقديم الدليل الحاكم يكون بملاك القرينية.

٣. إن الدليل الحاكم يتقدّم حتى لو كان ظهوره أضعف من ظهور الدليل المحكوم، وكانت دلالة الدليل الحاكم من أقوى الظهورات ولا يطبق عليهما قانون تقديم أقوى الظهورين، لأنّ حجّية الظهور في الدليل المحكوم مقيّدة – بحكم الكبرى العقلائية المفترضة للحكومة – بأن لا يرد تفسير من المتكلّم على الخلاف. فأيّ ظهور يدلّ على ورود ذلك التفسير مهما كان ضعيفاً يستحيل أن يكون مزاحماً في الحجّية مع ظهور الدليل المحكوم، فلا تصل النوبة إلى تقديم أقوى الظهورين، وهذا هو السبب في عدم ملاحظة النسبة أو درجة الظهور بين مفاد الدليل الحاكم ومفاد الدليل المحكوم في موارد الحكومة.

٤. لابدّ في الحكومة من إثبات نظر الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم سواء كان رفعاً أم وضعاً، فلو دلّ الدليل على أن الطواف بالبيت صلاة، فالمقدار الذي يثبت من آثار الصلاة وأحكامها للطواف بهذا الدليل للطواف إنما يكون بمقدار نظر هذا الدليل إلى أحكام الصلاة، لأنّ نكتة الحكومة إذا كانت عبارة عن النظر والتفسير فلا محالة تتحدّد بحدوده.

وكذلك الحال في حكومة أدلّة نفي الحرج والضرر على أدلّة الأحكام الأوّلية، فإنها تحكم على أدلّة الأحكام بمقدار إطلاق نظرها إليها، لا أكثر، وهذا واضح.

٥. اختصاص الحكومة بالأدلّة اللفظية، ولا تشمل الأدلّة العقلية واللبّية، بل لا معنى لشمول الحكومة لها؛ لأنّ الحكومة – كما تقدّم– لا تكون تصرّفاً حقيقياً

في الدليل المحكوم ثبوتاً وإنما هي خصوصية النظر في الدليل الحاكم إلى مفاد الدليل المحكوم، والنظر من شؤون الدلالة اللفظية وخصائصها، ولذلك لا يصحّ إعمالها وتحكيمها في الفقه على الأدلّة اللبّية كالإجماع ونحوه.

تطبيقات فقهية على الحكومة

التطبيق الأوّل: إذا تيمّم الجنب بدلاً من الغسل، ثم أحدث بالأصغر، وكان له ماء بمقدار الوضوء فقط، فقد ذهب المشهور إلى وجوب إعادة التيمّم بدلاً من الغسل، وعدم جواز الاكتفاء بالوضوء لو وجد ماء بقدر الوضوء، ودليلهم ظاهراً عدم دلالة أدلّة التيمّم على أكثر من كونه مبيحاً للدخول في الصلاة، فلا تدلّ على تنزيله منزلة الطهارة المائية مطلقاً. ومن هنا لا يمكن التمسّك بإطلاقها من جهة إثبات عدم انتقاض التيمّم البدل من الغسل بالحدث الأصغر، كما في الغسل نفسه. وفي مقابل هذا ذهب السيد الخميني إلى القول بعدم وجوب إعادة التيمّم، ووجوب صرف الماء الموجود للوضوء وجواز الاكتفاء به؛ نظراً إلى ارتفاع الحدث الأكبر بالتيمّم الأوّل وعدم انتقاضه بالحدث الأصغر.

واستدلّ على ذلك بمقتضى إطلاق أدلّة البدلية وتنزيل التيمّم منزلة الطهارة المائية في جميع الآثار الشاملة لحصول الطهارة الواقعية، وعلى فرض عدم حصول الطهارة الواقعية بالتيمّم، إلا أن مقتضى إطلاقها حصول الطهارة التنزيلية التعبّدية؛ نظراً إلى حكومة هذه الأدلّة على أدلّة اشتراط الطهارة في الصلاة؛ بدلالتها على توسعة موضوع دليل الاشتراط إلى الطهارة الترابية.

وهذا ما أشار إليه بعد بحث طويل؛ قال: «هذا فيما إذا قلنا بحصول الطهارة حقيقةً واضح، وكذا إذا قلنا بالاستباحة؛ لأن القائل بها لا يمكنه رفع اليد عن ظاهر الأدلّة المتواترة إلا بما دلّ دليل عقليّ أو نقليّ على خلافه، فمع قيامه على عدم حصول الطهارة واقعاً تحمل الأدلّة على حصول التنزيلية منها،

فيكون معنى قوله: (التراب أحد الطهورين) أن أحدهما حاكم، لكن بلسان تحقّق الموضوع وهو من أوضح موارد الحكومة»[(١)].

التطبيق الثاني: مسألة سقوط الصلاة عن فاقد الطهورين، فاستدلّ السيد الخميني على سقوطها بحكومة قوله عليه السلام: **(لا صلاة إلا بطهور)** على قوله **(الصلاة لا تترك بحال)**[(٢)]، بتقريب: أن الثاني وإن كان يقتضي بعمومه أو إطلاقه وجوب الصلاة على فاقد الطهورين وعدم سقوطها عنه، إلا أن الأوّل يضيّق موضوع الثاني - وهو الصلاة- بنفي الصلاة عمّا يؤت به، من الركعات والسجدات والأذكار بغير طهور. وكذا يكون حاكماً على قاعدة الميسور؛ قال: «إن قوله في صحيحة زرارة: **(لا صلاة إلا بطهور)** حاكم على مثل قوله: **(الصلاة لا تترك بحال)** على فرض ثبوته؛ لأن الصحيح رافع لموضوعها، وهو حاكم على عدم جواز الترك على فرض الموضوع، بل من أوضح موارد الحكومة، كقوله: **(لا سهو لمن أقرّ على نفسه بالسهو)**، مثلاً بالنسبة إلى أدلّة الشكوك، وكذا يكون قوله: **(لا صلاة إلا بطهور)**، حاكماً على قاعدة الميسور، إن كان المراد من قوله: **(الميسور لا يسقط بالمعسور)** أن الطبيعة الميسورة لا تسقط؛ لعين ما ذكر»[(٣)].

التطبيق الثالث: مسألة نجاسة الفقّاع. فقد استدلّ له الشهيد الصدر بوجوه ثلاثة، ثالثها: حكومة النصوص التي أطلق فيها عنوان الخمر على الفقاع، فيستفاد منه إجراء تمام الأحكام بما فيها النجاسة تمسّكاً بإطلاق التنزيل، حيث قال: «الثالث: دليل الحكومة، وهو ما دلّ من الروايات على تطبيق عنوان الخمر على الفقّاع، فيستفاد منه إجراء تمام الأحكام، بما فيها النجاسة، تمسّكاً بإطلاق التنزيل. فلاحظ روايات الوشّا وابن فضّال وعمّار ومحمّد بن سنان والحسن بن

---

(١) كتاب الطهارة، السيد الخميني: ج٢، ص٢٣٢.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب القيام حديث: ٦ - ٧

(٣) كتاب الطهارة للسيد الإمام: ج٢، ص٢١٠.

الجهم وزاذان[١]، وقد ورد في بعضها: هي الخمر بعينها، وفي بعضها التعبير بالخميرة، وفي بعضها: هو خمر مجهول أو خمرة استصغرها الناس»[٢].

التطبيق الرابع: **من تحرّى واجتهد في القبلة فصلّى إلى جهة**، ثم تبيّن له كون صلاته إلى غير جهة القبلة، ففي المقام طائفتان من النصوص:

الأولى: تدلّ على وجوب إعادة الصلاة الواقعة على غير جهة القبلة جهلاً أو نسياناً؛ كقوله عليه السلام: (**لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود**)[٣].

الثانية: تدلّ على أنّ ما بين المشرق والمغرب قبلة لمثل الشخص المفروض. كما في صحيحة معاوية بن عمّار، أنه سأل الإمام الصادق عليه السلام: «عن الرجل يقوم في الصلاة، ثم ينظر بعد ما فرغ، فيرى أنه قد انحرف عن القبلة يميناً أو شمالاً، فقال عليه السلام له: **قد مضت صلاته وما بين المشرق والمغرب قبلة**»[٤].

فمقتضى الطائفة الأولى وجوب الإعادة في محلّ الكلام، إلا أن الثانية حاكمة عليها بتوسعة موضوع الحكم - وهو الصلاة إلى القبلة- على ما بين المشرق والمغرب لمثل ذلك الشخص، وعلى هذا الأساس يحكم بصحّة الصلاة، وعدم وجوب الإعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت، بلا فرق بينهما.

وعليه فلولا هذه الحكومة، لكانت النسبة بين حديث «لا تعاد» وبين نصوص الطائفة الثانية العموم والخصوص من وجه، فقد دلّ حديث «لا تعاد» على وجوب الإعادة، ودلّت نصوص «ما بين المشرق والمغرب» على الصحّة. فيقع المعارضة بينهما، وتقدّم رواية «ما بين المشرق والمغرب قبلة» بالحكومة.

---

(١) وسائل الشيعة، باب ٢٧ من أبواب الأشربة المحرمة.

(٢) شرح العروة الوثقى للشهيد الصدر: ج٣، ص٤٥٠.

(٣) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب القبلة حديث١.

(٤) المصدر: باب١٠، حديث١.

وهذا ما أشار إليه المحقّق النائيني؛ فإنه – في بحث طويل – قال: «لابدّ من القول بعدم الإعادة مطلقاً في الوقت وفي خارجه إذا كانت الصلاة بين المغرب والمشرق، لقوله عليه السلام في عدّة من الأخبار المتقدّمة: **إن ما بين المغرب والمشرق قبلة**. وهذا يكون حاكماً على الأخبار الآتية ومفسّراً لموضوعها وأنّ الصلاة إلى غير القبلة إنما هي الصلاة التي لم تكن بين المغرب والمشرق؛ لأن ما بينهما يكون قبلة، ومع هذه الحكومة لا مجال لملاحظة النسبة وأنها تكون بالعموم من وجه. وبالجملة: إن هذه الأخبار كما تكون حاكمة على قوله عليه السلام: **لا تعاد الصلاة إلا من خمس** وعدّ منها القبلة، فإنّ هذه الأخبار توسّع دائرة القبلة، كذلك تكون حاكمة على قوله عليه السلام في الأخبار الآتية **(من صلّى إلى غير القبلة)** فلا محيص عن القول بعدم وجوب الإعادة مطلقاً إذا كانت الصلاة بين المشرق والمغرب»[1].

خلاصة ما تقدّم

• المقصود من الحكومة هو تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم. وفي تفسير ذلك اتجاهان:

الاتجاه الأوّل: للمحقّق النائيني الذي يقول أن محطّ نظر دليل المثبت وهو الدليل الحاكم غير محطّ نظر الدليل النافي وهو الدليل المحكوم، فلا يلزم التعارض؛ لأنّ التعارض يجب أن يكون محطّ نظر الإثبات والنفي فيه على شيء واحد.

نوقش الاتجاه الأوّل بعدد من المناقشات:

المناقشة الأولى: أن القضية الشرطية إذا ثبت شرطها، وهو كون المعاملة ربوية – كما في المعاملة بين الوالد وولده– فلابدّ أن يتحقّق الشرط وهو حرمة المعاملة، وهو يتعارض مع الدليل الحاكم الذي ينفي كون المعاملة ربوية.

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق النائيني تقريرات الكاظمي: ج١، ص١٩٥.

المناقشة الثانية: أن هذا الاتجاه يفسّر الحكومة التي تكون بلسان نفي الموضوع، من قبيل قوله (الربا حرام) ودليل (لا ربا بين الوالد وولده) .

الاتجاه الثاني: للسيد الشهيد، وهو الصحيح، ويمكن صياغته كما يلي:

المقدّمة الأولى: الدليل الحاكم ناظر إلى الدليل المحكوم

المقدّمة الثانية: كلّما كان أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر، فالمقدّم هو الدليل الناظر. وهذه الكبرى هي كبرى عقلائية، فإن العقلاء بحسب الغلبة الخارجية يقدّمون الدليل الناظر على الدليل الآخر، باعتبار أن الدليل الناظر هو دليل مفسّر للآخر، والمفسِّر يتقدّم على المفسَّر.

- **أقسام الحكومة**

الصورة الأولى: أن يكون نظر الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم بلسان التفسير، وهذه حكومة تفسيرية.

الصورة الثانية: أن يكون نظر الدليل الحاكم إلى موضوع الدليل المحكوم، فالدليل الحاكم يرفع موضوع الربا في الدليل المحكوم، لكن هذا الرفع هو رفع ادّعائي وليس حقيقة.

الصورة الثالثة: أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الحكم في الدليل المحكوم وليس إلى الموضوع، من قبيل ما يقال في أدلّة نفي الضرر من قبيل: فإن هذا ناظر إجمالاً إلى الأحكام الثابتة في الشريعة وينفي وجودها في حالة الضرر.

- الفرق بين الاتجاه الأوّل والثاني

الفارق الأوّل: بناء على الاتجاه الثاني فإن تقدّم الدليل الحاكم على المحكوم يتوقّف على كون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم، فلو لم يكن ناظراً إليه، فلا يكون حاكماً على الدليل المحكوم.

أما في الاتجاه الأوّل – وهو اتجاه المحقّق النائيني– فلا يشترط كون الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم، لأنّ تقدّم الحاكم على هذا الاتجاه ليس من باب

الحكومة.

الفارق الثاني: إن الاتجاه الأوّل – وهو اتجاه المحقّق النائيني – لا يفسّر كيفية تقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم فيما إذا كان النظر إلى نفي الحكم كما في (لا حرج) و (لا ضرر)، بينما الاتجاه الثاني يفسّر النكتة في تقدّم الدليل الحاكم على المحكوم، سواء كان بلسان نفي الموضوع أو نفي الحكم، كما تقدّم.

(١١١)

التقييد

- أنحاء التقييد
- النحو الأوّل: التقييد المتّصل
- النحو الثاني: التقييد المنفصل
  - ✓ أن يكون لسان دليل التقييد لساناً صريحاً
  - ✓ أن لايكون لسان التقييد صريحاً
  - ✓ أن يكون مفاد القيد إثبات حكم مضادّ للمطلق
- الوجه في تقديم المقيّد على المطلّق
- قاعدة تقديم التقييد على التخصيص
- تطبيقات فقهية

التقييد

إذا جاء دليلٌ مطلقٌ ودليلٌ على التقييد، فدليلُ التقييد على أقسام:

القسمُ الأوّل: أن يكون دالاًّ على التقييد بعنوانه، فيكون ناظراً بلسانه التقييدي إلى المطلق ويقدَّمُ عليه باعتباره حاكماً ويدخلُ في القسم المتقدّم.

القسمُ الثاني: أن يكونَ مفادهُ ثبوتَ سنخِ الحكمِ الواردِ في الدليلِ المطلقِ للمقيّد، كما إذا جاءَ خطابُ (أعتق رقبةً) ثم خطابُ (أعتق رقبةً مؤمنةً).

وفي هذه الحالةِ إن لم تعلمْ وحدةَ الحكمِ فلا تعارضَ، وإن علمتَ وحدةَ الحكمِ المدلولِ للخطابينِ وقعَ التعارضُ بينَ ظهورِ الأوّلِ في الإطلاق بقرينةِ الحكمةِ وظهورِ الثاني في احترازيّةِ القيود، وحينئذٍ فإن كان الخطابان متّصلين لم ينعقدْ للأوّل ظهورٌ في الإطلاق، لأنّه فرعُ عدمِ ذكرِ ما يدلُّ على القيد في الكلام، والخطابُ الآخرُ المتّصلُ يدلُّ على القيد، فلا تجري قرينةُ الحكمةِ لإثبات الإطلاق.

وان كان الخطابان منفصلين انعقدَ الظهورُ في كلٍّ منهما ـ لما تقدّمَ في بحثِ الإطلاق من أنَّ الإطلاقَ ينعقدُ بمجرّدِ عدمِ مجيءِ القرينةِ على القيد في شخص الكلام ـ وقُدِّمَ الظهورُ الثاني لأنّه قرينةٌ؛ بدليل إعدامه لظهور المطلقِ في فرضِ الاتّصال، وقد تَقدَّم أنّ البناءَ العرفيَّ على أنَّ كلَّ ما يهدمُ أصلَ الظهور في الكلام عند اتّصالهِ به فهو قرينةٌ عليه في فرضِ الانفصالِ ويقدَّمُ بملاك القرينية.

وهناك اتّجاه يقولُ: إنَّ دليلَ القيدِ حتّى لو كان منفصلاً يهدِمُ أصلَ الظهورِ في المطلق، وهذا الاتّجاهُ يقومُ على الاعتقادِ بأنَّ قرينةَ الحكمةِ التي

هي أساسُ الدلالة على الإطلاق متقدّمةٌ بعدم ذكر القيدِ ولو منفصلاً، وقد تقدّمَ في بحث الإطلاقِ إبطالُ ذلك.

القسمُ الثالثُ: أنْ يكونَ مفادُه إثباتَ حكمٍ مضادٍّ في حصةٍ من المطلق، كما إذا جاءَ خطابُ (أعتِق رقبةً)، ثمَّ خطابُ (لا تُعتِق رقبةً كافرةً) على أنَّ يكونَ النهيُ في الخطاب الثاني تكليفياً، لا إرشاداً إلى مانعيَّةِ الكفرِ عن تحقّق العتقِ الواجب، وإلاّ دخلَ في القسمِ الأوّل.

وهذا القسمُ يختلفُ عن القسم السابق في أنَّ التعارضَ هنا محقَّقٌ ـ على أيِّ حالٍ ـ بلا حاجةٍ إلى افتراضٍ من الخارج، بخلافِ القسمِ السابقِ فإنّه يحتاجُ إلى افتراضِ العلمِ من الخارجِ بوحدةِ الحكم. ويتّفقُ القسمانِ في حكم التعارضِ بعدَ حصولِه؛ إذ يُقدَّمُ المقيَّدُ على المطلقِ في كلا القسمين بنفس الملاكِ السابق.

الشرح

بعد أن انتهينا من البحث في القسم الأوّل من أقسام الجمع العرفي وهو الحكومة، نشرع في البحث في القسم الثاني من تلك الأقسام وهو التقييد.

والمراد من التقييد هو رفع اليد عن الإطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة باعتبار وجود القيد، فاذا ورد دليلان أحدهما مطلق والآخر مقيّد، فما هو المحدّد النهائي لمراد المتكلّم، هل يكون على أساس المقيّد أم على أساس المطلق؟

ولا يخفى أنه في هذه الحالة يتقدّم المقيّد ويكون هو المحدّد النهائي لمراد المتكلّم، كما سيتّضح من البحث.

وقبل الولوج في البحث نشير إلى أن التقييد على نحوين:

النحو الأوّل: التقييد المتصل

كما لو قال المولى بكلام واحد متّصل (أكرم الشعراء ولا تكرم فسّاقهم) وفي هذا القسم لايوجد أيّ تعارض حقيقي بين الدليلين، لأنّ معارضة الإطلاق للدليل الدالّ على التقييد هي فرع تمامية مقدّمات الحكمة، وحيث إنّ الدليل الدالّ على التقييد جاء متّصلاً، فيكون رافعاً حقيقياً لمقدّمات الحكمة، وعليه يكون الدالّ على التقييد وارداً على الدليل الدالّ على الإطلاق؛ لأنّ الدليل الدالّ على التقييد ينفي موضوع الدليل المورود حقيقة، أي ينفي موضوع الإطلاق.

وبعبارة أدق: الدليل الدالّ على التقييد رافع لنفس الدليل الدالّ على الإطلاق، وليس رافعاً لموضوع الدليل الدالّ على الإطلاق، وبهذا لايبقى لدينا ظهور إطلاقي للدليل المورود، فلا يبقى لدينا دليلان، وإنما يكون الموجود هو دليل واحد، وهذا ما أشار إليه السيد الشهيد بقوله: «التقييد هو رفع اليد عن الإطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة باعتبار وجود دالّ على التقييد. وهذا الدالّ تارة: نفرضه متّصلاً، كما إذا قال (أكرم الشعراء ولا تكرم فسّاقهم) وأخرى:

نفرضه منفصلاً، ففي الصورة الأولى لا يوجد أيّ تعارض حقيقي بين الـدالّين؛ لأنّ معارضة الإطلاق للدالّ على التقييد فرع تمامية مقدّمات الحكمـة ووجـود دالّ متّصل على التقييد رافع لمقدّمات الحكمة فهو وارد على دليلية الدالّ الآخـر على الإطلاق لا على مفاده، وهو نحو من الورود يغاير الورود المتقدّم، فـإن مـا تقدّم من الورود كان يعني ارتفاع الموضـوع لمفـاد أحـد الـدليلين بـسبب مفـاد الآخر، وأمّا هذا فيعني ارتفاع دليلية أحد الدليلين بسبب دليلية الدليل الآخـر. وهذا هو ملاك عدم استحكام التعارض وسرايته إلى دليل الحجّية، إذ لم يبق بعد الورود المذكور دليلان، بل دليل واحد»[1].

وهذا النحو من التقييد لا إشكال فيه وإنما الكلام في التقييد المنفصل.

النحو الثاني: التقييد المنفصل

كما لو قال المولى: (اعتق رقبة) ثم قال بعد ذلك: (ولـتكن الرقبـة مؤمنـة)، وهذا هو محلّ البحث، كما سيتّضح في البحث اللاحق، بعد تقسيم الدليل الدالّ على التقييد إلى ثلاثة أقسام.

القسم الأوّل: أن يكون لسان دليل التقييد لساناً صريحاً

كما لو قال المولى: (اعتق رقبة) ثم بعـد ذلـك قـال: (فلـتكن الرقبـة مقيّـدة بالإيمان). ففي هذا القسم يقدّم المقيّد على المطلق؛ لحكومته عليه، لكـون لـسانه المقيّد ناظراً إلى الدليل المطلق، وعلى هذا يكـون هـذا القـسم مـن أفـراد القـسم الأوّل من أقسام الجمع العرفي، وهو الحكومة.

القسم الثاني: أن لايكون لسان التقييد صريحاً

أن لايكون لسان التقييد صريحـاً، إلا أن لـسانه يثبـت حكـماً موافقـاً لمفـاد الدليل المطلق، ولكن ضمن دائرة أضيق، كما لو قال المولى: (اعتق رقبـة) وقـال

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص١٨٠.

مولى آخر: (اعتق رقبة مؤمنة) فأحد الدليلين أضيق من الآخر، وهذا القسم يمكن أن يصوّر بثلاث صور:

الصورة الأولى: عدم العلم بوحدة الحكم، أي نشكّ في أن الحكم واحد أم متعدّد، فنحتمل أن المولى أصدر حكمين، أحدهما (وجوب عتق مطلق الرقبة) والآخر (وجوب عتق خصوص الرقبة المؤمنة)، باعتبار أن الرقبة المؤمنة أفضل أفراد الرقاب، وفي هذه الحالة لا تعارض بين المطلق والمقيّد؛ إذ لا محذور في صدور حكمين من المولى، أحدهما مطلق والآخر مقيّد، وإذا تركهما المكلّف يعاقب بعقابين.

الصورة الثانية: أن نحرز وحدة الحكم، أي نعلم أن الإفطار في شهر رمضان له كفّارة واحدة، إما عتق رقبة أو عتق رقبة مؤمنة، فالموجود هو تكليف واحد فقط، وفي هذه الصورة يقع التعارض بين الدليلين، (عتق الرقبة) و(عتق الرقبة المؤمنة)، لأنّ الحكم الواحد لا يكون مطلقاً ومقيّداً.

ومن الجدير بالذكر أن الحكم في هذه الصورة يشمل ما لو كان المقيّد متّصلاً، وكذلك يشمل ما لو كان المقيّد منفصلاً. نعم، في المقيّد المتّصل لا ينعقد ظهور للمطلق، كما تقدّم بيانه آنفاً، وفي المقيّد المنفصل ينعقد الظهور للمطلق، لكن يسقط عن الحجّية ويقدّم ظهور المقيّد، للضابطة العقلائية المتقدّمة في قاعدة الجمع العرفي وهي أن كلّ كلام - على فرض اتّصاله بكلام آخر - إذا كان رافعاً لظهور الآخر، فلابدّ أن يكون على فرض انفصاله عنه يقدّم عليه، وفي المقام نجد أن دليل (اعتق رقبة مؤمنة) في حالة اتصاله بدليل (اعتق رقبة) يرفع ظهور (اعتق رقبة) في الإطلاق، وعليه فيقدّم المقيّد بملاك القرينية.

تنبيه: إن نكتة تقديم المقيّد على المطلق ترجع في الحقيقة إلى نفس النكتة التي ذكرناها في باب الحكومة، مع فرق وهو أنه في باب الحكومة يكون الإعداد شخصياً، أي أن المتكلّم يعد قرينة خاصّة لتفسير كلامه، أما في باب التقييد

فالإعداد للقرينة نوعيّ لا شخصي، أي أن المقيّد مفسّر للمطلق.

وبهذا يتّضح أن إثبات تقديم المقيّد المنفصل على المطلق وعدم سراية التعارض بينهما إلى دليل الحجّية، متوقّف على التسليم كبروياً بنكتة تقدّم الحاكم على المحكوم، وهذه النكتة هي أن ظهور ما يعدّه المتكلّم لتفسير كلامه هو المحدّد النهائي لمجموع كلماته مع ضمّ كبرى عقلائية ثانية وهي وجود كاشف نوعيّ وهو أن العقلاء والعرف إذا كان لديهم كلامان أحدهما مطلق والآخر مقيّد، فهم يجعلون المقيّد مفسّراً للمطلق، مع الالتفات إلى أن الشارع سار على طريقتهم.

وهذا ما أشار إليه السيد الشهيد بقوله: «إن تقديم المقيّد على المطلق بملاك القرينية بعد فرض انعقاد الظهور الإطلاقي في المطلق بالفعل يتوقّف على دعوى قرينيته بلحاظ المرحلة الثالثة من الظهور بأن يقال: إن البيان المخالف الأخصّ موضوعاً معدّ عرفاً لتفسير الأعمّ ولو كان منفصلاً عنه.

وهكذا نرى: أن إثبات تقدّم المقيّد المنفصل على المطلق وعدم سريان التعارض بينهما إلى دليل الحجّية موقوف على التسليم كبروياً بنكتة تقدّم الحاكم على المحكوم، وأن ظهور ما يعدّه المتكلّم لتفسير كلامه يكون هو المحدّد النهائيّ لمدلول مجموع كلماته، وضمّ مصادرة أخرى تثبت صغرى هذه النكتة، وهي وجود كاشف نوعيّ عن إعداد المتكلّم للبيان المخالف الأخصّ موضوعاً لتفسير الأعمّ، والكاشف النوعيّ هو بناء العرف على ذلك، وأصالة تبعية المتكلّم للبناءات العرفية في مجال المحاورة»[1].

وذهب الشيخ الأنصاري قدس سره إلى أن المقيّد يتقدّم على المطلق؛ لانتفاء ظهور المطلق في إطلاقه بعد ورود المقيّد المنفصل، كما هو الحال في المقيّد المتّصل الذي يرفع ظهور المطلق. ومن ثمّ يكون ظهور الكلام في الإطلاق منوطاً بعدم

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص١٨٤.

ذكر القرينة ولو منفصلة.

وقد تقدّم في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة في بحث حجّية الظهور مناقشة هذا الوجه، وتبيّن أن الصحيح هو أن القيد المنفصل لا يلغي ظهور المطلق في إطلاقه، وإلا - أي لو كان المقيّد المنفصل يهدم ظهور الإطلاق- يلزم عدم إمكان التمسّك بالإطلاق في موارد احتمال البيان المنفصل؛ لأنّ ظهور الكلام في الإطلاق إذا كان منوطاً بعدم ذكر القيد ولو منفصلاً، فلا يمكن إحراز ظهور الكلام في الإطلاق مع احتمال ورود القيد في كلام منفصل.

والدليل على ذلك هو أن ما نلمسه واضح من تمامية الإطلاق وصحّة التمسّك به بمجرّد انتهاء المتكلّم من كلامه المطلق، وعدم نصب قرينة على تقييده، ولو فرضنا أن الإطلاق يتوقّف على عدم ذكر القيد ولو منفصلاً لانسدّ باب إثبات الإطلاق وانسدّ باب مقدّمات الحكمة، وهذا ما أشار إليه السيد الشهيد بقوله: «الصحيح: أن الدلالة الإطلاقية تتوقّف على عدم المقيّد المتّصل فحسب، ومجيء المقيّد المنفصل لا يرفع الدلالة الإطلاقية وإنما يوجب سقوطها عن الحجّية.

والبرهان على ذلك: ما نجده من تمامية الدلالة الإطلاقية وانعقادها وصحّة التمسّك بها بمجرّد انتهاء المتكلّم من المطلق وعدم نصب قرينة على تقييده، في حين إن الدلالة الإطلاقية لو كانت متوقّفة على عدم القرينة المنفصلة على التقييد أيضاً لما أمكن إثبات الإطلاق في مورد ولا نسدّ باب مقدّمات الحكمة، إذ لا يمكن إحراز شرطه وهو عدم التقييد المنفصل.

ولا يتوهّم: إمكان إحرازه بأصالة عدم القرينة، لأنّ أصالة عدم القرينة إنما تجري فيما إذا كان هناك ظهور في مقام الإثبات يقتضي إفادة معنى واحتمل ورود القرينة على خلافه، ففي مثل ذلك تجري أصالة عدم القرينة، ومرجعها لبّاً إلى أصالة الظهور، وعدم جواز رفع اليد عن كشفه النوعيّ لمجرّد الاحتمال.

وأما في المقام، فلا يوجد - بقطع النظر عن مقدّمات الحكمة - أيّ ظهور يقتضي إفادة الإطلاق»[(١)].

القسم الثالث: أن يكون مفاد القيد إثبات حكم مضادّ للمطلق

هذا القسم يكون فيه الدليل المقيّد دالاً على إثبات حكم مضادّ في حصّة من المطلق، كما لو قال المولى: (اعتق رقبة) ثم قال في خطاب آخر منفصل: (لا تعتق رقبة كافرة)، بنحو يكون الخطاب الثاني (لا تعتق رقبة كافرة) حكماً تكليفياً، وإلا لو كان هذا الخطاب إرشادياً إلى الحكم الأوّل، بمعنى أرشدك أن الحكم الأوّل مقيّد بعدم الكفر، فهذا يرجع إلى القسم الأوّل المتقدّم وهو تقدّم المقيّد على المطلق من باب النظر والحكومة.

وعلى هذا فإن المقصود من هذا القسم هو أن يكون القيد وهو الخطاب الثاني نهياً تكليفياً لا إرشادياً.

وفي هذا القسم يقع التعارض بين الخطاب الأوّل (اعتق رقبة) وبين الخطاب الثاني (لا تعتق رقبة كافر) ومورد التعارض هو الرقبة الكافرة؛ لأنّ الخطاب الأوّل يشملها بالإطلاق، فيقول يجب عتق الرقبة الكافرة، والخطاب الثاني يقول: يحرم عتق الرقبة الكافرة، فيتعارضان ويقدّم المقيّد على المطلق سواء أحرزنا وحدة الحكم أم لا، وذلك للقاعدة العرفية التي تقدّمت في الجمع العرفي، وهي أن كلّ كلام على فرض اتّصاله بكلام آخر، إذا رفع ظهور الكلام الأوّل، فهو في فرض انفصاله عنه يتقدّم عليه عرفاً من باب القرينية.

ومن هذه الجهة - أي أن المقيّد مقدّم على المطلق سواء أحرزنا وحدة الحكم أم لا - يختلف هذا القسم عن القسم الأوّل الذي اشترط إحراز وحدة الحكم في تحقّق التعارض وتقدّم المقيّد على المطلق.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص١٨١.

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «**وإن كان الخطابان منفصلين انعقد الظهور**» التصديقي.

• قوله: «**لأنه قرينة بدليل إعدامه لظهور المطلق في فرض الاتصال**» لأنه على فرض الاتصال فإن القرينة تعدم الظهور التصديقي في العامّ.

• قوله: «**وقد تقدّم أن البناء العرفي على أن كلّ..**». (على أن) خبر لـ (أن).

الوجه في تقديم المقيد على المطلق

قال السيد الخميني في وجه تقديم المقيّد على المطلق: «إن مناط تقديمه على المطلق ليس إلا أقوائية ظهور القيد في القيدية من المطلق في الإطلاق»[(١)].

وقال المحقّق النائيني: إن وجه تقديم المقيّد على المطلق من باب أقوى الظهورين، بل من باب القرينة؛ «وذلك لأنّ الأمر في المقيّد يكون بمنزلة القرينة على ما هو المراد من الأمر في المطلق، والأصل الجاري في ناحية القرينة يكون حاكماً على الأصل الجاري في ذي القرينة»[(٢)].

وقال السيد محمد الروحاني في وجه تقديم المقيّد على المطلق: هو «لأقوائية ظهوره في معناه من ظهور المطلق فيه»[(٣)].

قاعدة تقديم التقييد على التخصيص

من قواعد التقدّم الدلالي تقدّم التقييد على التخصيص عند الدوران بين تخصيص العامّ وبين تقييد الإطلاق، كما إذا قال المولى أكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم الفاسق، فدار أمر العالم الفاسق بين دخوله تحت الحكم الأوّل أو الثاني، فعلى تقديم العامّ على المطلق يلزم التقييد من جانب الثاني، فيكون المراد لاتكرم

---

(١) الاستصحاب، السيد الخميني: ص٢٣٣.

(٢) فوائد الأصول: ج١، ص٥٧٧.

(٣)منتقى الأصول: ج٧، ص٣٠٠.

الفاسق غير العالم، وعلى العكس يلزم التخصيص في العموم، فهل يقدّم تقييد المطلق على تخصيص العامّ أو لا؟

اختار الشيخ الأنصاري تقديم العامّ على المطلق ولزوم التصرّف في الثاني دون الأوّل، وعلّل ذلك بأن انعقاد الإطلاق يبتني على عدم بيان القيد، ولكن العامّ نفسه بيان ومقتضٍ للشمول، وذِكر المخصّص من قبيل وجود المانع من تأثير المقتضي. وإذا شككنا في وجود المانع لأجل الشكّ في ثبوت التخصيص عند الدوران بين التقييد والتخصيص، تجري أصالة عدم وجود المانع. ولازم ذلك تحكيم العامّ وتقييد الإطلاق بعمومه؛ لفرض وجود المقتضي له، فيرتفع به مقتضى الإطلاق - الذي هو عدم البيان- بتحكيم العامّ الذي هو البيان.

بعبارة أخرى: المطلق دليل تعليقيّ؛ لكونه معلّقاً على عدم البيان، والعامّ دليل تنجيزيّ لكونه بنفسه بياناً، من غير أن يتوقّف على بيان، والعمل بالتعليقي يوجب طرح التنجيزي عند الدوران، دون العكس، وإلى هذا أشار بقوله: «لأن الحكم بالإطلاق من حيث عدم البيان، والعامّ بيان، فعدم البيان للتقييد جزء من مقتضي الإطلاق، والبيان للتخصيص مانع عن اقتضاء العامّ للعموم، فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل، والمفروض وجود المقتضي له، ثبت بيان التقييد وارتفع المقتضي للإطلاق، فالمطلق دليل تعليقي، والعامّ دليل تنجيزي، والعمل بالتعليقي موقوف على طرح التنجيزي؛ لتوقّف موضوعه على عدمه»[1].

مناقشة صاحب الكفاية للشيخ الأنصاري

حاصل مناقشة صاحب الكفاية للشيخ هو أن الدلالة الإطلاقية تتوقّف على عدم البيان المتّصل لا على عدم البيان مطلقاً متّصلاً كان أم منفصلاً، وإلا يلزم عدم انعقاد الإطلاق إذا عثرنا على المقيّد في دليل منفصل، ولازم ذلك

---

(١) فرائد الأصول: ج٤، ص٩٦.

عدم جواز التمسّك في سائر الموارد بحجّة أن العثور على المقيّد المنفصل أبطل الإطلاق، وبذلك يتّضح أن عدم العثور على المقيّد المتّصل كافٍ في انعقاد الإطلاق وتحقّق المقتضي، فإذا شككنا في تقييد المطلق بالعامّ فهو شكٌّ في وجود المانع والمزاحم، وليس شكّاً في انعقاد الإطلاق، كما هو الحال أيضاً في العامّ إذا شككنا في وجود المخصّص، وهذا ما ذكره بقوله: «وفيه: أنّ عدم البيان الذي هو جزء المقتضي في مقدّمات الحكمة، إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الأبد، وأغلبية التقييد مع كثرة التخصيص بمثابة ما قيل: ما من عامّ إلا وقد خُصّ، غير مفيد، فلابدّ في كلّ قضية من ملاحظة خصوصياتها الموجبة لأظهرية أحدهما من الآخر، فتدبّر»[1].

وأجابه السيد الخوئي بما حاصله: إنّ العامّ بعد كونه صالحاً للقرينية على التقييد – كما اعترف به صاحب الكفاية في بحث الواجب المشروط – لا فرق بين كونه متّصلاً بالكلام وبين كونه منفصلاً، كما في المقام، غاية الأمر يكون المطلق – في مفروض الكلام – حجّة ما لم يرد العامّ المنفصل؛ نظراً إلى تحقّق ما علقت عليه حجّية الإطلاق حينئذ، وهو عدم البيان. وإنما ينقلب حكم المطلق من حين ورود العامّ، لا من أوّل الأمر.

نعم يكشف وصول العامّ المنفصل عن عدم كون ظاهر الإطلاق مراداً جدّياً من أوّل الأمر لا من حين وروده، لكن الظهور منعقد للمطلق وحجّة قبل وصول العامّ المنفصل، نظير حجّية الأصول العملية قبل الوصول إلى الأمارات، وهذا بخلاف العامّ المتّصل فإنه مانع عن انعقاد الظهور للمطلق، وإلى هذا المعنى أشار بقوله: «والصحيح ما ذكره الشيخ قدس سره إذ بعد كون العامّ صالحاً للقرينية على التقييد، كما اعترف به صاحب الكفاية في بحث الواجب

(١) كفاية الاصول: ص٤٥٠.

المشروط لا فرق بين كونه متّصلاً بالكلام أو منفصلاً عنه. غاية الأمر أنه مع ورود العامّ منفصلاً يكون الإطلاق حجّة ما لم يرد العامّ لتحقّق المعلّق عليه، وهو عدم البيان إلى زمان ورود العامّ. وبعده ينقلب الحكم من حين ورود العامّ لا من أوّل الأمر، لا نقول: إن حين وصول العامّ يحكم بأن الإطلاق غير مراد من هذا الحين، نظير الأصول العملية بالنسبة إلى الأمارات، فإنَّ الأصل متَّبع ما لم تقم أمارة على خلافه. وبعد قيامها يرفع اليد عن الأصل من حين قيام الأمارة - وإن كان مفادها ثبوت الحكم من الأوّل - والمقام كذلك، غاية الأمر أن العامّ المتّصل مانع عن انعقاد الظهور في المطلق. والعامّ المنفصل كاشف عن عدم تعلّق الإرادة الجدّية بالإطلاق من لفظ المطلق. وهذا المقدار لا يوجب الفرق في الحكم من وجوب تقديم العامّ على المطلق»[1].

تطبيقات فقهية

التطبيق الأوّل: مسألة طهارة الثوب أو الفرش النجس بتقاطر المطر عليه ونفوذه في جميع أجزائه، من غير احتياج إلى العصر أو تعدّده، كما أفتى به السيد اليزدي في العروة[2] ووافقه المحشّون.

وقد وردت فيه طائفتان من النصوص.

الأولى: النصوص الدالّة على طهارة كلّ شيء رآه المطر.

الثانية: ما دلّ من النصوص على اعتبار العصر في تطهير ما يقبل العصر بالماء.

وتتعارض الطائفتان في الثوب والفرش الذي تقاطر عليه المطر من غير عصر، فيدلّ دليل اشتراط العصر على عدم حصول الطهارة، ولكن يدلّ دليل مطهّرية ماء المطر على طهارته.

---

(١) مصباح الاصول: ج٣، ص٣٧٧.

(٢) العروة الوثقى: ج١، ص٣٩.

وقد يستدلّ لتقديم نصوص مطهّرية ماء المطر؛ بأنها إنما دلّت على طهارة كلّ ما رآه المطر بالعموم، ولكن نصوص اشتراط العصر إنما تشمل المقام بالإطلاق. ومقتضى القاعدة - المبحوث عنها- تقدّم العموم.

وقد أشار إلى ذلك السيد الشهيد الصدر بقوله: «أنه بعد فرض الإطلاق في كلّ من دليلي اشتراط العصر ومطهّرية ماء المطر، ما هو علاج التعارض؟ قد يقال بتقديم إطلاق دليل مطهّرية ماء المطر لوجهين؛ أحدهما: إن دليل المطهرية بالعموم لمكان قوله (كلّ شيء رآه ماء المطر فقد طهر) ودليل الاشتراط شموله لماء المطر بالإطلاق، فيقدّم العموم على الإطلاق»[(١)].

ولكن السيد الشهيد أشار إلى وجود إشكال صغروي يرد على الاستدلال بهذه القاعدة في المقام، حيث قال: «يرد عليه: أن العموم إنما هو بلحاظ الأفراد، وأما كون الطهارة ثابتة لما رآه ماء المطر من حين الرؤية أو بعد انفصال ماء الغسالة، فهذا لا يرتبط بالعموم الأفرادي الذي هو مفاد (كلّ شيء)، وإنما يرتبط بالإطلاق الأحوالي الذي يقتضي ثبوت الطهارة في تمام الأحوال من حين الرؤية، نعم يمكن أن يقال: إن جعل الرؤية نفسها موضوعاً للحكم بالمطهرية، يعتبر لسانا عرفياً للتعبير عن عدم الاحتياج إلى أيّ مؤونة إضافية، فيكون نفي الشروط الزائدة مدلولاً عرفياً لمثل هذا اللسان، ومقصوداً بالإفادة بنفسه، ولهذا نرى أن لسان (كلّ شيء رآه ماء المطر فقد طهر) لا يقبل تقييد الطهارة بها بعد العصر، وهذا بيانٌ - لو تمّ- لا يتوقّف على ورود أداة العموم في هذا اللسان؛ لأن مرجعه إلى التمسّك بظهور عنوان الرؤية في نفي سائر العنايات الزائدة»[(٢)].

التطبيق الثاني: مسألة إحياء الأرض المملوكة للغير بالإحياء - بعد خرابها

(١) شرح العروة الوثقى: ج٢، ص٢١.

(٢) شرح العروة الوثقى: ج٢، ص٢١-٢٢.

ومواتها ثانياً- حيث اختلف في أنها هل تبقى على ملك المحيي الأوّل أم أنها تدخل في ملك المحيي الثاني بالإحياء؟

واستدلّ لملكية الأرض للمحيي الأوّل، بظهور قوله عليه السلام: «**من أحيي أرضاً مواتاً فهي له**»[1]، في الملكية الدائمة غير المؤقّتة سواء عرض عليها الخراب بعد إحيائها، أم لا، ومع إطلاق الملكية الثابتة للمحيي الأوّل لا مجال لشمول عموم الموصول للمحيي الثاني؛ نظراً إلى كون الأرض ذات مالك حتى بعد خرابها، ولا يجوز تملّك ملك الغير إلا بناقل شرعيّ - غير الإحياء- من مصاديق التجارة عن تراض.

وأشكل على ذلك تمسّكاً بهذه القاعدة، بتقريب: أن الأمر دائر بين الأخذ بإطلاق الملكية وتخصيص عموم الموصول بالمحيي الأوّل والحكم بإبقاء ملكية الأرض له حتى بعد خرابها، وبين الأخذ بعموم الموصول وتقييد إطلاق الملكية بما قبل عروض الخراب والموتان والحكم بانتفاء مالكية الأولى بعروض الخراب والموتان، وبدخولها في ملكية المحيي الثاني.

وحاصل الكلام يدور الأمر بين التقييد والتخصيص، ومقتضى القاعدة تقديم التقييد والحكم بكون الأرض بعد خرابها للمحيي الثاني.

وقد أجاب المحقّق الأصفهاني عن هذا الإشكال:

أوّلاً: بمنع كلّية قاعدة تقدّم التقييد على التخصيص، بل إنما المسلّم جريانها في كلامين لأحدهما الإطلاق وللآخر العموم، لا في كلام واحد مثل المقام.

وثانياً: بأن في تقدّم كلّ من التقييد والتخصيص على الآخر إنما يتبع ما هو الأظهر، وهو يختلف باختلاف المقامات من حيث قوّة ظهور أحدهما وضعف الآخر. وهذا ما ذكره بقوله: «وأما الجواب عن الثاني: فبأنَّ تقدّم التقييد على

---

(١) انظر: وسائل الشيعة: باب١، من أبواب إحياء الموات: حديث٥و٦.

التخصيص ليس على كلّيته، بل يتبع المقامات من حيث قوّة الظهـور الوضـعي والظهور الإطلاقي، مع أن المسلّم منه ما إذا كانا في كلامين قد استقرّ ظهور كلّ منهما وكاشفيّتهما النوعية عن المرادّ الجدّي، وأما في كلام واحـد فـلا، حيـث لا يستقرّ الظهور والكشف النوعيّ لمجموع الكلام عن المـرام إلا بتماميـة الكـلام، والظاهر – من حيـث كـون عمـوم الموصـول تابعـاً لمدخولـه بمتعلّقاتـه سـعةً وضيقاً– أن العامّ لا مـورد لـه إلا المحيـي الأوّل الـذي يملـك الأرض ملكيـة مطلقة غير مؤقّتة»[1].

التطبيق الثالث: نجاسة خرء الطير الجلّال، حيـث يـدور الأمـر فيهـا بـين إطلاقات طهارة خرء الطير؛ التي تشمل بإطلاقها حالتي الجلـل وغـيره، وبـين عموم نجاسة خرء الجـلّال الـشاملة للطـير الجـلّال. فيـدور الأمـر بـين تقييـد المطلقات والحكم بنجاسة خرء الطير الجـلّال وبـين تخـصيص العمـوم المزبـور والحكم بطهارة خرئه.

وتمسّك الفقيه الهمداني بهذه القاعدة وحكم بتقـدّم التقييـد ونجاسـة خـرء الطير الجلّال؛ حيث قال: «إن استفادة طهارة خرء الطير الذي عرض له وصف الجلل من عموم الموثّقة النافية للبأس عن خرء كلّ طير إنما هي بأصالة الإطـلاق؛ لأن الطير في حالتي الجلل وعدمه مـصداق واحـد لهـذا العـامّ، وأمـا اسـتفادة نجاسته من عمومات النجاسة بأصالة العموم – حيـث إنـه بعـروض وصـف الجلل له يعرض له وصف الحرمة– فينـدرج في موضـوع العمومـات ولم يكـن داخلاً قبله، لكونه قبل الاتصاف محلّلاً، فيدور الأمر بين التقييد والتخـصيص، والأوّل أهون»[2].

---

(١) حاشية المكاسب، للمحقّق الأصفهاني: ج٣، ص٣٠-٣١.

(٢) مصباح الفقيه، الطبع القديم: ج١، القسم الثاني: ص٥١٩.

خلاصة ما تقدّم

• المراد من التقييد هو رفع اليد عن الإطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة باعتبار وجود القيد.

• التقييد على نحوين:

النحو الأوّل: التقييد المتّصل، كما لو قال المولى بكلام واحد متّصل (أكرم الشعراء ولا تكرم فسّاقهم)، وفي هذا القسم لا يوجد أيّ تعارض حقيقي بين الدليلين.

النحو الثاني: التقييد المنفصل، كما لو قال المولى: (اعتق رقبة) ثم قال بعد ذلك: (ولتكن الرقبة مؤمنة)، وهذا هو محلّ البحث.

• الدليل على التقييد المنفصل على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: أن يكون لسان دليل التقييد لساناً صريحاً، كما لو قال المولى: (اعتق رقبة) ثم بعد ذلك قال: (فلتكن الرقبة مقيّدة بالإيمان) ففي هذا القسم يقدّم المقيّد على المطلق؛ لحكومته عليه.

القسم الثاني: أن لايكون لسان التقييد صريحاً، إلا أن لسانه يثبت حكماً موافقاً لمفاد الدليل المطلق، ولكن ضمن دائرة أضيق. وهذا النحو يمكن أن يصوّر بثلاث صور:

الصورة الأولى: عدم العلم بوحدة الحكم، أي نشكّ في أن الحكم واحد أم متعدّد، وفي هذه الحالة لا تعارض بين المطلق والمقيّد؛ إذ لا محذور في صدور حكمين من المولى أحدهما مطلق والآخر مقيّد، وإذا تركهما المكلّف يعاقب بعقابين.

الصورة الثانية: أن نحرز وحدة الحكم، أي نعلم أن الإفطار في شهر رمضان له كفّارة واحدة، إما عتق رقبة أو عتق رقبة مؤمنة، وفي هذه الصورة يقع التعارض بين الدليلين؛ لأنّ الحكم الواحد لا يكون مطلقاً ومقيّداً.

• **القسم الثالث**: أن يكون مفاد القيد إثبات حكم مضادّ في حصّة من المطلق، كما لو قال المولى: (اعتق رقبة) ثم قال في خطاب آخر منفصل: (لا تعتق رقبة كافرة)، بنحو يكون الخطاب الثاني (لا تعتق رقبة كافرة) حكماً تكليفياً، لا إرشادياً.

وفي هذا القسم يقع التعارض بين الخطاب الأوّل (اعتق رقبة) وبين الخطاب الثاني (لا تعتق رقبة كافر) ومورد التعارض هو الرقبة الكافرة، ويقدّم المقيّد على المطلق سواء أحرزنا وحدة الحكم أم لا، وذلك من باب القرينية.

(١١٢)

التخصيص وأقسامه

- تقديم الخاصّ بملاك الأخصّية أم الأظهرية؟ والثمرة المترتّبة
- الإشكال على الوجه ومناقشته
- الفرق بين الحكومة والتخصيص عند الأنصاري والنائيني
- تطبيقات فقهية

التخصيص

إذا وردَ عامٌّ ـ يدلُّ علَى العمومِ بالأداة ـ وخاصٌّ، جرَتْ نفسُ الأقسام السابقةِ للمقيّدِ هنا أيضاً، لأنّ هذا الخاصَّ تارةً: يكونُ ناظراً إلى العامّ.

وأخرى: يكونُ متكفّلاً لإثبات سنخِ حكمِ العامِّ ولكن في دائرةٍ أخصَّ، كما إذا قيلَ: (أكرِم كلَّ فقيرٍ) وقيل: (أكرِم الفقيرَ العادل).

وثالثةً: يكونُ الخاصُّ متكفّلاً لإثباتِ نقيضِ حكمِ العامِّ أو ضدِّه لبعض حصصِ العامّ، كما إذا قيل: (أكرِم كلَّ عالمٍ) وقيل: (لا يجب إكرامُ النحويّ) أو (لا تُكرِم النحويّ).

ولا شكَّ في أنَّ الخاصَّ من القسمِ الأوّلِ يعتبرُ حاكماً ويقدَّم بالحكومة على عمومِ العامّ.

وأمّا الخاصُّ من القسمِ الثاني فمعَ عدمِ إحرازِ وحدةِ الحكمِ لا تعارضَ، ومع إحرازِها يكونُ الخاصُّ معارضاً للعموم هنا، كما كان المقيّدُ في نظير ذلك معارضاً للإطلاق فيما تقدّم.

وأمّا الخاصُّ مِن القسم الثالثِ فلا شكَّ في أنّه معارضٌ للعموم.

وعلى أيّ حالٍ فلا خلافَ في تقدُّمِ الخاصِّ على العامِّ عندَ وقوعِ المعارضةِ بينهما، فإن كان الخاصُّ متّصلاً لم يسمحْ بانعقاد ظهورٍ تصديقيٍّ للعامِّ في العموم، وإن كان منفصلاً اعتبرَ قرينةً على تخصيصه، فيخرجُ ظهورُ العامِّ عن موضوعِ دليلِ الحجّية؛ لوجود قرينةٍ على خلافه، وهذا على العموم ممّا لا خلافَ فيه.

وإنّما الخلافُ في نقطةٍ وهي: إنّ قرينيّةَ الخاصِّ على التخصيص هل هي بملاك الأخصّيّةِ مباشرةً أو بملاك أنّه أقوى الدليلين ظهوراً، فإنّ ظهورَ

الخاصّ في الشمول لموردِهِ أقوى دائماً من ظهور العامِّ في الشمول له؟

وتظهرُ الثمرةُ فيما إذا كانَ استخراجُ الحكم من الدليل الخاصّ موقوفاً على ملاحظةِ ظهورٍ آخرَ غيرِ ظهورهِ في الشمولِ المذكور؛ إذ قد لا يكونُ ذلك الظهورُ الآخر أقوى.

ومثالُه: أن يَرِدَ «لا يجبْ إكرامُ الفقراء» ويَرِدَ «أكرمِ الفقيرَ القانع» فإنّ تخصيصَ العامّ يتوقّفُ على مجموع ظهورين في الخاصّ: أحدُهما الشمولُ لمورِدِهِ، والآخرُ كونُ صيغةِ الأمرِ فيه بمعنى الوجوب، والأوّلُ وإن كان أقوى من ظهورِ العامِّ في العموم، ولكن قد لا يكونُ الثاني كذلك.

والصحيحُ: أنّ الأخصّيةَ بنفسها ملاكٌ للقرينيّة عُرفاً بدليل أنّ أيَّ خاصٍّ نفترضُه لو تصوّرناهُ متّصلاً بالعامِّ لهدَم ظهورَهُ التصديقيَّ من الأساس، وهذا كاشفٌ عن القرينيّةِ كما تقدّم. وهذا لا ينافي التسليمَ أيضاً بأنّ الأظهر إذا كانت أظهريَّتُه واضحةً عرفاً يُعتبرُ قرينةً أيضاً. وفي حالةِ تعارضِهِ مع الظاهر يُجْمَعَ بينهما عرفاً، بتحكيمِ الأظهرِ على الظاهرِ، وفقاً لنظرية الجمعِ العرفيِّ العامّة.

الشرح

التخصيص هو القسم الثالث من أقسام الجمع العرفي، وهو عبارة عن إخراج بعض أفراد العامّ عن الحكم المحمول عليه مع حفظ الموضوع، كما إذا قال: أكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم العالم الفاسق.

فالتخصيص يشارك الحكومة في قسم التضييق، أي في مورد إخراج موضوع الخاصّ عن حكم العامّ، لكنه يفترق عن الحكومة بأن التخصيص يخرج موضوع الخاصّ عن حكم العامّ مع الاعتراف بأن الخاصّ من أفراد العامّ ومصاديقه، ولذلك يقول: لا تكرم زيداً العالم.

أما الحكومة في الموارد التي تشارك التخصيص، فهي تخرج المورد عن حكم العامّ، لكن بلسان نفي الموضوع، أي أنه ليس من مصاديق العامّ إدّعاءً، كما في قوله: (لاشكّ لكثير الشك) فهو يعني إخراج كثير الشكّ عن حكم عمومات الشكّ، وهذا الإخراج بصورة نفي كونه من مصاديق الشاك، فلا يكون محكوماً بحكمه.

أقسام التخصيص

للتخصيص ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: أن يكون التخصيص بلسان التخصيص صريحاً، من قبيل أن يقول: (أكرم الفقراء) وبعد ذلك يقول: (حكم الإكرام مختصّ بالفقراء العدول فقط). وفي هذا القسم لا خلاف في تقديم الدليل الخاصّ، بملاك النظر والحكومة، فيكون حكمه حكم القسم الأوّل من التقييد - كما في قوله أعتق رقبة، ثم قال لتكن الرقبة مؤمنة- فيقدّم المقيّد بملاك النظر والحكومة، غاية الأمر أنه في التقييد استفدنا الشمول بمقدّمات الحكمة، وفي التخصيص استفدنا العموم بأداة من أدوات العموم.

القسم الثاني: أن لايكون التخصيص صريحاً وبلسان التخصيص، كما إذا ورد عامّ يدلّ على العموم بالأداة، وورد خاصّ ذو لسان متوجّه إلى عنوان العامّ بنحو أضيق من عنوان العامّ، مع كونهما متّفقين بالسلب والإيجاب، كما إذا قال: (أكرم الفقراء) ثم قال: (أكرم الفقراء العدول).

وفي هذا القسم يجري نفس الحكم في المقيّد، وهو على نحوين:

النحو الأوّل: أن لا نحرز وحدة الحكم، وإنما نحتمل صدور حكمين من قبل المولى، أحدهما يدلّ على وجوب إكرام الفقراء، والآخر يدلّ على وجوب إكرام الفقراء العدول، ففي هذا النحو لا يتحقّق تعارض بين العامّ والخاصّ؛ لعدم وجود أيّ محذور في صدور حكمين أحدهما عامّ والآخر خاصّ ببعض أفراد العامّ.

النحو الثاني: أن نحرز وحدة الحكم، أي علمنا أن الحكم واحد، ولايوجد حكمان أحدهما للعامّ والآخر للخاصّ، وفي هذا النحو يحصل التعارض؛ لأنّ الحكم الواحد لا يمكن أن يكون عامّاً وخاصّاً، من دون فرق بين كون الخاصّ متّصلاً أو منفصلاً؛ إذ إن الخاصّ على تقدير اتصاله بالعامّ فهو يرفع ظهوره في العموم، وعلى تقدير انفصاله عن العامّ فهو يرفع حجّية العامّ ويقدّم على العامّ بالقرينية، أي للقاعدة العرفية المتقدّمة وهي أن كلّ كلام على فرض اتّصاله بكلام آخر إذا كان يرفع ظهور الكلام الأوّل، فيكون مقدّماً على فرض انفصاله عنه، وفي المقام فإن دليل إكرام الفقراء العدول على فرض اتّصاله بدليل (أكرم الفقراء) يرفع ظهوره في العموم، فيقدّم عليه في صورة انفصاله.

القسم الثالث: وهو نفس القسم السابق وهو أن لا يكون التخصيص صريحاً وبلسان التخصيص، إلا أنهما يختلفان في السلب والإيجاب، أي يكون الخاصّ متكفّلاً لإثبات نقيض حكم العامّ، من قبيل أن يقول: (أكرم كلّ عالم) (ولا تكرم الفاسق) أو كان حكم الخاصّ ضدّ الحكم العامّ، كما لو قال: (أكرم

كلّ عالم) وقال: (يحرم إكرام الفاسق) فإن الخاصّ يكون ضدّاً لبعض حصص العامّ، لأنّ أكرم كلّ عالم سواء كان فاسقاً أم لا، ولا تكرم العلماء الفسّاق، يعني لا يجوز أن تكرم، وفي هذه الحالة يكون أكرم ولا تكرم متناقضان.

وفي هذا القسم يقدّم الخاصّ من باب النظر والحكومة، كما تقدّم في المقيّد.

والحاصل مما تقدّم أنه لم يقع الخلاف بين الأصوليين في تقديم الخاصّ على العامّ، وإنما وقع الخلاف بينهم في نقطتين:

النقطة الأولى[1]: تقديم الخاصّ بملاك الأخصّية أم الأظهرية؟

اختلف الأصوليون في أن تقديم الخاصّ على العامّ هل هو بملاك الأخصّية، بحيث تكون بالأخصّية بما هي أخصّية، هي النكتة الموجبة لتقدّمه عليه، أم أن نكتة تقدّمه هي الأظهرية، بمعنى أن الخاصّ أقوى ظهوراً في الشمول في مورده؟ فلو قال: (أكرم كلّ عالم) ثم ورد بنفس اللسان: (أكرم العالم العادل) ففي هذه الحالة نجد أن ظهور الخاصّ في مورده أقوى من ظهور العامّ فيه،؛ لأنّ العامّ يشمل الخاصّ بعمومه ولم يرد بخصوص الخاصّ، أما الخاصّ فقد ورد بخصوص مورده، فيكون أقوى في شموله لمورده من العامّ.

بهذا يتّضح أن الخلاف بين الأصوليين وقع في أن تقديم الخاصّ على العامّ إما بملاك الأخصّية أو بملاك الأظهرية.

ويمكن تصوير الثمرة المترتّبة على هذا الخلاف وأنّهما وإن كانا يتّفقان في بعض المصاديق، لكن قد يختلفان في مصاديق أخرى، كما إذا قال المولى: (لا يجب إكرام الفقراء) ثم جاء خاصّ وقال: (أكرم الفقير القانع) فلو بنينا على تقديم الخاصّ على العامّ بملاك الأخصّية، فيقدّم الخاصّ على العامّ بلا إشكال؛ لأنّ الخاصّ أخصّ من العامّ.

---

(١) النقطة الثانية، وهي انقلاب النسبة، تأتي في الأبحاث اللاحقة.

أما لو بنينا على تقديم الخاصّ على العامّ بملاك الأظهرية، فلا يقدّم الخاصّ على العامّ في المثال المتقدّم؛ لأنّ التقدّم بالأظهرية فرع وجود ظهورين أحدهما ظهور الخاصّ في مورده وهو الفقير القانع، والظهور الثاني هو ظهور صيغة الأمر بالإكرام في الوجوب، لأنّه لولا ظهور صيغة الأمر بإكرام الفقير القانع في الوجوب، لما استفدنا وجوب إكرام خصوص الفقير القانع، كي يكون مخصّصاً لعموم (لا يجب إكرام الفقراء)، فلو سلّمنا أقوائية ظهور الخاصّ لمورد الفقير القانع من ظهور (لا يجب إكرام الفقراء) في الشمول للفقير القانع، فلا نسلّم أقوائية ظهور الخاصّ في وجوب إكرام الفقير القانع من ظهور لا يجب إكرام الفقراء في نفي الوجوب؛ لأنّ (لا يجب إكرام الفقراء) ظاهر أو صريح في نفي وجوب الإكرام، فنفي وجوب الإكرام أقوى من دلالة (أكرم) على الوجوب، وعلى هذا الأساس لو بنينا على أن الملاك في تقدّم الخاصّ على العامّ هو أقوائية الظهور، ففي المقام لا يمكن تقديم الخاصّ، لأنّ ظهور الخاصّ في الوجوب وهو (أكرم الفقير القانع) أضعف من ظهور العامّ في نفي وجوب الإكرام.

وهذا ما أشار إليه المصنّف بقوله: «دعوى أن الخاصّ المتعقّب للعامّ إنما يتقدّم عليه باعتبار الأظهرية وأقوائية دلالته من دلالة العامّ، فينطبق عليه قانون تقديم الأظهر على الظاهر وتقديم أقوى الدلالتين على أضعفهما.

و هذه المحاولة يرد عليها إشكالان:

الإشكال الأول[1]: أنها لا تتمكّن من تفسير تقدّم الخاصّ على العامّ في مورد أظهرية دلالة العامّ من دلالة الخاصّ، كما لو قال (لا يجب إكرام أيّ عالم، وأكرم النحوي) وبنينا على أن دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق ومقدّمات

---

(١) الإشكال الآخر لم يتعرّض له المصنّف في الحلقة الثالثة، وسوف نذكره في التعليق على النصّ.

الحكمة التي تكون أضعف من دلالة الأداة على العموم، فلابدّ وأن يحمل الأمر في الخاصّ على الاستحباب حينئذ، لأقوائية دلالة العامّ اللفظية على إطلاق صيغة الأمر الحكمي، فلما ذا يحمل العامّ على مَن عدا النحويين ويخصّص الأقوى بالأضعف والأظهر بالظاهر؟»[1].

الصحيح تقدّم الخاصّ بملاك الأخصّية

ذهب السيد الشهيد إلى أن الملاك في تقدّم الخاصّ على العامّ ليس أقوائية ظهور الخاصّ على العامّ، وإنما الملاك في التقدّم هو القاعدة العرفية التي تقدّمت في الجمع العرفي، وهي أن الخاصّ في حالة اتصاله بالعامّ إذا كان يرفع ظهور العامّ، فهو على فرض انفصاله يكون قرينة على المراد من العامّ، فيتقدّم عليه، ومن الواضح أن هذه القاعدة العرفية ليست مختصّة بحالة كون ظهور الخاصّ أقوى، بل تكون هذه القاعدة شاملة لحالة كون الخاصّ أضعف ظهوراً من العامّ، كما تقدّم آنفاً، حيث تقدّم الخاصّ على العامّ على الرغم من أقوائية ظهور العامّ على الخاصّ، فإنّ الخاصّ إذا اتّصل بالعامّ فهو يرفع ظهوره، فيكون في حالة انفصاله عنه قرينة عرفية على تقدّمه على العامّ، حتى لو فرضنا أن العامّ أقوى ظهوراً من الخاصّ.

ومما ينبغي التنبيه عليه: أن تقدّم الخاصّ على العامّ بملاك الأظهرية لا يعني عدم كون الأظهرية من موجبات تقدّم الأظهر على الظاهر، لأنّنا نسلم أن الأظهرية من القرائن الموجبة لتقدّم الأظهر على الظاهر في موارد كثيرة، لكن في المقام وهو تقدّم الخاصّ على العامّ نقول: إن ملاك التقدّم ليس بملاك الأظهرية وإنما بملاك الأخصّية.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص١٩١.

تعليق على النص

الإشكال الثاني[(١)] على وجه تقدّم الخاصّ بالأظهرية

حاصل هذا الإشكال: أن هذا الوجه لا يفسّر لنا السبب في بقاء العامّ في تمام الباقي، ومن هنا نجد أن من ذهب إلى هذا الوجه عالج مسألة بقاء العامّ في الباقي ببيان آخر حاصله: أن التبعيض في الدلالات من حيث الحجّية، لأنّ العامّ يدلّ على إرادة تمام أفراده، بمعنى أن كلّ فرد من أفراد العامّ هو مراد ضمناً، وحينما تسقط إرادة بعض الأفراد بالتخصيص، فلا يوجب ذلك سقوط الباقي عن الحجّية، فيبقى العامّ حجّة في دلالاته الضمنية للأفراد الأخرى غير أفراد الخاصّ.

وقد نسب هذا البيان إلى الشيخ الأعظم قُدِّسَ سِرُّهُ مع حمل كلامه على إرادة مرحلة الدلالة الاستعمالية التي تكون على وزان المدلول التصوّري للكلام، وهذا ما ذكره بقوله: «والأولى أن يجاب بعد تسليم مجازية الباقي: بأنّ دلالة العامّ على كلّ فرد من أفراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر من أفراده، ولو كانت دلالة مجازية، إذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة، لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله، فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود، لأنّ المانع في مثل المقام إنما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله، والمفروض انتفاؤه بالنسبة إلى الباقي لاختصاص المخصّص بغيره، فلو شكّ فالأصل عدمه»[(٢)].

وأشكل الخراساني والخوئي على ما تقدّم من الشيخ الأنصاري، بأن الدلالة الاستعمالية هي الدلالة على إرادة إخطار المعنى الموضوع له اللفظ في ذهن

---

(١) الإشكال الأوّل تقدّم بصفحتين.

(٢) مطارح الأنظار: ص٢١٩.

السامع، فإذا لم يرد المتكلّم للعموم فقد استعمل اللفظ في غير ما وضع له رأساً.

ومن هنا طبّق المحقّق الخراسانيّ والسيد الخوئي هذا البيان على مرحلة الدلالة التصديقية الثانية للكلام، بتقريب: أن هناك دلالات جدّية بعدد الأفراد، فكلّ فرد يشمله العموم يكون ظاهر حال المتكلّم دخوله في مراده الجدّي، فإذا سقط بعض تلك الدلالات فلا وجه لسقوط الباقي.

وهذا ما أشار إليه **المحقّق الخراساني** بقوله: «قلت: لا يخفى أن دلالته على كلّ فرد إنما كانت لأجل دلالته على العموم والشمول، فإذا لم يستعمل فيه واستعمل في الخصوص - كما هو المفروض- مجازاً، وكان إرادة كلّ واحد من مراتب الخصوصيات مما جاز انتهاء التخصيص إليه، واستعمال العامّ فيه مجازاً ممكناً، كان تعيّن بعضها بلا معيّن ترجيحاً بلا مرجّح، ولا مقتضي لظهوره فيه، ضرورة أن الظهور إما بالوضع وإما بالقرينة، والمفروض أنه ليس بموضوع له، ولم يكن هناك قرينة، وليس له موجب آخر، ودلالته على كلّ فرد على حدة حيث كانت في ضمن دلالته على العموم، لا يوجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم، إذا لم تكن هناك قرينة على تعيينه، فالمانع عنه وإن كان مدفوعاً بالأصل، إلا أنه لا مقتضي له بعد رفع اليد عن الوضع، نعم إنما يجدي إذا لم يكن مستعملاً إلا في العموم، كما فيما حقّقناه في الجواب، فتأمّل جيداً»[1].

وقال السيد الخوئي: «ما أفيد من المقدّمة وإن كان تامّاً، فإن العامّ منحلّ إلى أحكام عرضية، كما أن الدلالة أيضاً كذلك، ولكن النتيجة لا تترتّب عليها، وذلك لأنّ جميع الدلالات معلولات لعلّة واحدة، وهي استعمال العامّ في العموم، فإذا ثبت ذلك يثبت جميع الدلالات عرضاً وإما إذا لم يثبت ذلك فلا يثبت شيء منها.

---

(١) كفاية الأصول: ص٢٢٠.

وبعبارة واضحة: استكشاف مراد المتكلّم من اللفظ لابدّ وأن يستند إلى أحد أمور ثلاثة، إما إلى الوضع وإما إلى القرينة الخاصّة وإما إلى القرينة العامّة، أما الوضع فمفقود في الفرض؛ لأنّ العامّ غير مستعمل في معناه الحقيقي، وهكذا القرينة العامّة والخاصّة، وحينئذٍ فكما يمكن أن يكون العامّ مستعملاً في تمام الباقي يحتمل أن يكون مستعملاً في بعضه، فما هو المعيّن للأوّل. فتأمّل»[١].

وذكر السيد الشهيد في معرض مناقشته لما تقدّم بأن هذا البيان من صاحب الكفاية والسيد الخوئي لا يتمّ في العامّ المجموعي ولو فرض تماميّته في العامّ الاستغراقي؛ لعدم وجود دلالات تصديقية عديدة بعدد أفراد العامّ في العامّ المجموعي، وإنما الموجود هو دلالة تصديقية واحدة على إرادة المجموع كموضوع واحد ذي حكم واحد، في حين إن مبنى حجّية العامّ في تمام الباقي لا يفرق فيه بين العامّ المجموعي والعامّ الاستغراقي[٢].

الفرق بين الحكومة والتخصيص عند الشيخ الأنصاري

الأوّل: أن المخصّص لابد أن يكون بياناً للعامّ، بقرينة حكم العقل بعدم جواز إرادة العموم مع الأخذ بدليل الخاصّ، ولكن الحاكم بيان للعامّ ومفسّر له بلفظه.

الثاني: أن يكون كلّ من العامّ والخاصّ صالحاً للتصرّف في مدلول الآخر إذا كان ظاهرين في مدلولهما ولم يكن الخاصّ قطعياً، وتعيّن تخصيص العامّ يحتاج إلى ترجيح الخاصّ، بخلاف الحكومة، فإن الحاكم يصلح بنفسه للتصرّف في الدليل المحكوم، بلا حاجة إلى قرينة، ولا يصلح الدليل المحكوم للتصرّف في الحاكم بلا قرينة.

---

(١) دراسات في علم الأصول: ج٢، ص٢٤٤.

(٢) انظر بحوث في علم الأصول: ج٧، ص١٩٢.

الثالث: أن التخصيص يتوقّف على كون دليل الخاصّ نصّاً أو أظهر من العامّ، وهذا بخلاف دليل الحاكم، فإنه يقدّم على المحكوم وإن لم يكن أظهر منه، بل كان أضعف منه في الظهور. وهذا ما أشار إليه بقوله: «والفرق بينه وبين التخصيص: أن كون المخصّص بياناً للعامّ، إنما هو بحكم العقل، الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع العمل بالخاصّ، وهذا بيان بلفظه ومفسّر للمراد من العامّ، فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير.

ثمّ الخاصّ، إن كان قطعياً تعيّن طرح عموم العامّ، وإن كان ظنّياً دار الأمر بين طرحه وطرح العموم، ويصلح كلّ منهما لرفع اليد بمضمونه على تقدير مطابقته للواقع عن الآخر، فلابدّ من الترجيح، بخلاف الحاكم، فإنه يكتفي به في صرف المحكوم عن ظاهره، ولا يكتفي بالمحكوم في صرف الحاكم عن ظاهره، بل يحتاج إلى قرينة أخرى، كما يتّضح ذلك بملاحظة الأمثلة المذكورة.

فالثمرة بين التخصيص والحكومة تظهر في الظاهرين، حيث لا يقدّم المحكوم ولو كان الحاكم أضعف منه، لأن صرفه عن ظاهره لا يحسن بلا قرينة أخرى، هي مدفوعة بالأصل، وأما الحكم بالتخصيص فيتوقّف على ترجيح ظهور الخاصّ، وإلا أمكن رفع اليد عن ظهوره وإخراجه عن الخصوص بقرينة صاحبه»[1].

الفرق بين الحكومة والتخصيص عند المحقّق النائيني

المحقّق النائيني لم يرتض بهذا الفرق ونفى اعتبار كون الحاكم شارحاً لفظياً للمحكوم. وفرّق بينهما بأنّ دليل المخصّص في نفسه معارض لدليل العامّ، وإنما يقدّم على دليل العامّ لحكومة أصالة ظهور الخاصّ على أصالة ظهور العام؛ نظراً إلى كون نسبة موضوع دليل الخاصّ أخصّ مطلقاً بالنسبة إلى موضوع دليل

(١) فرائد الأصول: ج٤، ص١٤-١٥.

العامّ. ولكن الحاكم ليس تقديمه على المحكوم من أجل ذلك؛ لعدم كونه في نفسه معارضاً للدليل المحكوم، بل إنما هو بمقتضى ذات الحكومة التي يتعرّض فيها الحاكم لعقد وضع المحكوم، ولو كانت النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «إن المقابلة بينهما إنما يكون لمكان أن أحد الدليلين تارة: يكون بنفسه حاكماً على الآخر ولو كانت النسبة بينهما العموم من وجه. وأخرى: يكون أحد الدليلين في حد نفسه معارضاً للدليل الآخر، إلا أن أصالة الظهور فيه تكون حاكمةً على أصالة الظهور في الآخر، كالعامّ والخاصّ، فإن الخاصّ في حد نفسه معارض مع العامّ ولو في بعض المدلول، ولكن أصالة ظهوره في التخصيص تكون حاكمة على أصالة ظهور العامّ في العموم، فترتفع المعارضة من بينهما»[1].

تطبيقات فقهية

فيما يلي عدد من التطبيقات الفقهية لقاعدة تقديم التخصيص على النسخ التي استدلّ بها الفقهاء في فروع فقهية متعدّدة:

التطبيق الأوّل: حرمة الدم المسفوح وحلّية المتخلّف في بدن الحيوان المذبوح. يستفاد من قوله تعالى: ﴿**قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً**﴾ (الأنعام: ١٤٥) حرمة الدم المسفوح وحلّية غيره المتخلّف في بدن الحيوان المذبوح، وهو الدم الخارج من الحيوان حال ذبحه. أما الدم غير المسفوح فهو الذي الذي لم يخرج من الدم بالذبح، بل بقي وتخلّف في عروق الحيوان المذبوح وبدنه.

ولكن يعارضها إطلاق آية أخرى دلّت على حرمة مطلق الدم، وهي قوله

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٧٢١.

تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ (المائدة: ٣).

والأمر دائر بين نسخ الآية الأولى والحكم بحرمة مطلق الدم، بناء على تأخّر نزول الثانية وبين تخصيص الثانية بالأولى، وإخراج الدم المسفوح والتمسّك بمفهوم الأولى في حلّية غير المسفوح. ومقتضى القاعدة تقديم التخصيص.

لكن الشهيد الصدر استظهر ترجيح آية التحريم- نظراً على شهرة تأخّر نزول سورة المائدة- لإثبات طهارة الدم المتخلّف؛ حيث قال: ﴿قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً ...﴾. حيث يستدلّ به على اختصاص الحرمة بالدم المسفوح، فإن فسّر ذلك بالدم الخارج حال الذبح فالدم غير المسفوح يشمل المتخلّف حتى بعد خروجه. وإن فسّر بالدم المنصب من العرق فيختصّ غير المسفوح بالمتخلّف غير الخارج من العرق، وعلى كلا التقديرين تثبت الطهارة بالملازمة.

وهناك اعتراضان على هذا الاستدلال:

الاعتراض الأوّل: تقديم إطلاق آية التحريم في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ عليها، حيث لا يعلم بورودها قبل تلك الآية كي تخصّص بالمسفوح، إن لم يدع الاطمئنان بتأخّر آية التحريم لورودها في سورة المائدة التي هي آخر سورة نزلت، وتلك الآية في سورة الأنعام المكيّة، ومع العلم بتأخّر آية التحريم أو احتمال ذلك يكون المتّبع إطلاقها؛ فإن المورد وإن كان من موارد الدوران بين النسخ ورفع اليد عن الإطلاق الأزماني في آية الأنعام، أو التخصيص ورفع اليد عن الإطلاق الأفرادي في آية التحريم، إلا أنه في خصوص المقام لا يوجد إطلاق أزماني لآية الأنعام المتقدّمة جزماً أو احتمالاً، لأنها لا تنفي وجود حرام في الواقع غير ما ذكر من العناوين، وإنما تنفي وجدانه فيما أوحي إلى النبي ﷺ إلى ذلك الحين، فلا ينافي أن يوحى إليه بعد ذلك محرَّم آخر، فلا معارض لإطلاق آية التحريم. هذا على تقدير إحراز

تأخّرها، وأما مع الشكّ في التقدّم والتأخّر، فيكون من موارد الشكّ في وجود المخصّص لإطلاقه التي يكون الأصل فيها عدم المخصّص وحجّية العموم»[(١)].

التطبيق الثاني: جواز النكاح مع الكتابية

حيث وردت في هذه المسألة روايتان[(٢)] وأشهرهما -عملاً بين المتأخّرين كما في الجواهر[(٣)]- عدم جواز النكاح الدائم وجواز المتعة وملك اليمين، كما صرّح بذلك في الشرايع، ووجّهه في الجواهر بأنّ ذلك مقتضى الجمع بين دليلين.

وهو الذي اختاره شيخ الطائفة في التبيان في أحد الجمعين بين الآيتين، حيث قال: «في قوله ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ (المائدة: ٥) تأويلان:

أحدهما: أن يكون المراد بذلك اللائي أسلمن منهن. والمراد بقوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنْ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ من كنّ في الأصل مؤمنات وُلدن على الإسلام. قيل إن قوماً كانوا يتحرّجون من العقد على الكافرة إذا أسلمت، فبيَّن الله بذلك أنه لاحرج في ذلك، فلذلك أفردهن بالذكر. حكى ذلك البلخي.

والثاني: أن يخصّ ذلك بنكاح المتعة أو ملك اليمين؛ لأنه يجوز عندنا وطؤهن بعقد المتعة، وملك اليمين، على أنه روى أبو الجارود عن أبي جعفر أن ذلك منسوخ بقوله: ﴿وَلا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾ (البقرة: ٢٢١) روي عن أبي عبد الله أنه قال: هو منسوخ بقوله: ﴿وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾ (الممتحنة: ١٠)[(٤)].

---

(١) شرح العروة الوثقى: للسيد الشهيد الصدر: ج٣، ص١٩٣-١٩٤.

(٢) الوسائل: باب١ و٢ من أبواب ما يحرم بالكفر: حديث١ و٢ و٣. وباب٤، حديث١ و٢.

(٣) جواهر الكلام: ج٣٠، ص٢٨.

(٤) قال. تفسير التبيان: ج٣، ص٤٤٦.

ولكن صاحب الجواهر لم يرتض بهذا التفصيل وحكم بجواز نكاح الكتابي مطلقاً، وعلل ذلك بـما حاصـله: أن قولـه تعـالى: ﴿وَلا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ لا إشكال في دلالته على حرمة نكاح جميع الكتابيات بعمومه، ولكن يمكن تخصيصه بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلُّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾ (المائدة: ٥). وأن الأمر دائر بين نسخ الثانية بالأولى - كما تفيده النصوص المعتبرة- وبين تخصيص الأولى بالثانية، وأن الراجح هو التخصيص، بعد عدم ثبوت نسخ الثانية، كما هو التحقيق، وهذا ما ذكره بقوله: «لكن لا ريب في دلالة قوله تعالى: ﴿وَلا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ (البقرة: ٢٢١) على منع النكاح مطلقاً [إلى أن قال] إلا أن التحقيق الجواز مطلقاً ... لقوله تعالى: (والمحصنات...) إلى آخرها التي هي من سورة المائدة المشهورة في أنها محكمة لا نسخ فيها»[(١)].

ثم قال - بعد الاستشهاد لذلك بنصوص من السنّة والجواب عن بعض المناقشات -: «فإنه لا ريب في أن المراد من أهل الكتاب من ثبت منهم على الكفر دون من أسلم باتفاق المفسّرين - على ما قيل - والنصوص الواردة في تفسيرها، على أن العمدة للخصم النصّ الدالّ على أنها منسوخة، ولولاه لكان الواجب التخصيص، وحينئذٍ فالأمر دائر بين النسخ والتخصيص . وعلى كلّ حال، فالمراد بالمحصنات من اللاتي لم يسلمن من الكتابيات، وقد عرفت رجحان عدم نسخها، بل قد عرفت ما يدلّ على أنها ناسخة»[(٢)].

---

(١) جواهر الكلام: ج٣٠، ص٢٨و٣١.

(٢)جواهر الكلام: ج٣٠، ص٤٢.

خلاصة ما تقدّم

• التخصيص هو القسم الثالث من أقسام الجمع العرفي، وهو عبارة عن إخراج بعض أفراد العامّ عن الحكم المحمول عليه مع حفظ الموضوع.

• يفترق التخصيص عن الحكومة بأنه يخرج موضوع الخاصّ عن حكم العامّ مع الاعتراف بأن الخاصّ من أفراد العامّ ومصاديقه،أما الحكومة في الموارد التي تشارك التخصيص، فهي تخرج المورد عن حكم العامّ، لكن بلسان نفي الموضوع.

• للتخصيص أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: أن يكون التخصيص بلسان التخصيص صريحاً .

القسم الثاني: أن لايكون التخصيص صريحاً. وهو على نحوين:

النحو الأوّل: أن لا نحرز وحدة الحكم، وإنما نحتمل صدور حكمين من قبل المولى، ففي هذا النحو لا يتحقّق تعارض بين المطلق والمقيّد.

النحو الثاني: أن نحرز وحدة الحكم، فيحصل التعارض؛ لأنّ الحكم الواحد لا يمكن أن يكون عامّاً وخاصّاً، من دون فرق بين كون الخاصّ متّصلاً أو منفصلاً.

القسم الثالث: وهو نفس القسم السابق وهو أن لا يكون التخصيص صريحاً وبلسان التخصيص، إلا أنهما يختلفان في السلب والإيجاب، فيقدّم الخاصّ من باب النظر والحكومة.

• وقع الخلاف بين الأصوليين في نقطتين، الأولى: تقديم الخاصّ بملاك الأخصّية أم الأظهرية؟

• توجد ثمرة مترتّبة على تقدّم الخاصّ بملاك الأخصّية أو الأظهرية.

• ذهب السيد الشهيد إلى أنّ الصحيح تقدّم الخاصّ بملاك الأخصّية.

(١١٣)

انقلاب النسبة

- الثمرة على القول بانقلاب النسبة وعدمها
- اتجاهان في ملاحظة النسبة
- الأقوال في انقلاب النسبة
- تطبيقات انقلاب النسبة

ثمَّ إنَّ المرادَ بالأخصّية التي هي ملاكُ القرينيّة: الأخصّيةُ عند المقارنةِ بين مفادَي الدليلين في مرحلة الدلالةِ والإفادة، لا الأخصّية عند المقارنةِ بين مفادَيهما في مرحلة الحجّية.

وتوضيحُ ذلك: أنّه إذا وردَ عامّان متعارضانِ من قبيل: «يجبُ إكرامُ الفقراء» و«لا يجبُ إكرامُ الفقراء»، ووردَ مخصّصٌ على العامِّ الأوّل يقولُ: «لا يجبُ إكرامُ الفقيرِ الفاسق» فهذا المخصّصُ تارةً نفرضه متّصلاً بالعامّ، وأخرى نفرضُ انفصالَه.

ففي الحالة الأولى: يُصبح سبباً في هدم ظهورِ العامِّ في العمومِ وحصر ظهورِه التصديقيِّ في غير الفسّاق، وبهذا يصبحُ أخصَّ مطلقاً مِن العامِّ الثاني، وفي مثل ذلك لا شكّ في التخصيص به.

وأمّا في الحالة الثانية: فظهورُ العامِّ الأوّلِ في العموم منعقدٌ، ولكنَّ الخاصَّ قرينةٌ موجبةٌ لسقوطه مِن الحجّية بقدرِ ما يقتضيه. وحينئذٍ: فإنْ نظرَنا إلى هذا العامِّ والعامِّ الآخرَ المعارضِ له مِن زاوية المدلولين اللفظيين لهما في مرحلة الدلالة، فهما متساويان ليس أحدُهما أخصَّ من الآخر.

وإنْ نظرنا إلى العامّين من زاوية مدلولَيهما في مرحلة الحجّيةِ وجَدْنا أنَّ العامَّ الأوّلَ أخصُّ من العامِّ الثاني؛ لأنّه بما هو حجّةٌ لم يعدْ يشملُ كلَّ أقسامِ الفقراء. فبينما كان مساوياً للعامِّ الآخر، انقلبَ إلى الأخصّية.

وقد ذهبَ المحقّقُ النائينيُّ إلى الأخذِ بالنظرةِ الثانيةِ، وسمّى ذلك بانقلابِ النسبة، بينما أخذَ صاحبُ الكفاية بالنظرة الأولى.

واستدلَّ الأوّلُ على انقلاب النسبة: بأنّا حينما نعارضُ العامَّ الثاني بالعامّ الأوّلِ يجبُ أن نُدخلَ في المعارضةِ غيرَ ما فرغْنا عن سقوطِ حجّيتهِ من دلالةِ ذلك العامِّ؛ لأنَّ ما سقطت حجّيّتُه لا معنى لأن يكون معارضاً.

ونلاحظُ على هذا الاستدلال: أنَّ المعارضةَ وإن كانت من شأن الدلالة التي لم تسقطْ بعدُ عن الحجّية ولكنَّ هذا أمرٌ وتحديدُ ملاكِ القرينيّة أمرٌ آخر؛ لأنّ القرينيّةَ تمثّلُ بناءً عرفياً على تقديم الأخصّ وليس من الضروريِّ أن يُرادَ بالأخصّ هنا الأخصُّ من الدائرتين الداخلتين في مجال المعارضة، بل بالإمكان أن يرادَ الأخصُّ مدلولاً في نفسه منهما. فالدليلُ الأخصُّ مدلولاً في نفسهِ تكونُ أخصّيّتهُ سبباً في تقدُّمِ المقدار الداخلِ منه في المعارضة على معارضه، بل هذا هو المطابقُ للمرتكزات العرفيّة؛ لأنّ النكتةَ في جعل الأخصّيةِ قرينةً هي ما تسبّبُه الأخصّيةُ عادةً من قوّة الدلالة. ومن الواضح أنّ قوّةَ الدلالة إنّما تحصلُ من الأخصّية مدلولاً. وأمّا مجرّدُ سقوطِ حجّيةِ العامِّ الأوّلِ في بعض مدلولهِ فلا يجعلُ دلالتَه في وضوحِ شمولِها للبعضِ الآخرِ على حدٍّ خاصٍّ يردُ فيه مباشرةً.

فالصحيحُ ما ذهب إليه صاحبُ الكفاية.

الشرح

النقطة الثانية التي وقع الخلاف فيها بين الأصوليين هي انقلاب النسبة، وهي من المسائل المهمّة في علم الأصول، وتنبع أهمّيتها من كثرة الابتلاء والاحتياج إليها في حلّ التعارض القائم بين الأدلّة.

والمقصود من انقلاب النسبة يمكن بيانه بالمثال التالي، وهو: لو فرض ورود دليلين عامّين متعارضين تعارضاً مستقرّاً، أحدهما بلسان (أكرم الفقراء) والآخر يقول: (لا تكرم الفقراء)، فمن الواضح أن النسبة بين هذين الدليلين هو التباين، فتحصل المعارضة بينهما.

لكن إذا فرضنا ورود دليل ثالث يقول: (لا تكرم العلماء الفسّاق) فهذا الدليل الثالث يكون مخصّصاً للدليل الأوّل وهو (أكرم الفقراء) فيجب إكرام العلماء العدول؛ لأنّ النسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق، وهذا مما لا إشكال ولا خلاف فيه.

وإنما وقع الإشكال والخلاف بين الأصوليين في أن مفاد النسبة بين الدليلين الأوّلين العامّين هل تلحظ بعد تخصيص العامّ الأوّل بالدليل الثالث أم أن النسبة قبل تخصيص العامّ الأوّل؟

بعبارة أخرى: هل تلحظ النسبة بين الدليلين العامّين بالقياس إلى مدلولهما مع قطع النظر عمّا يرد على كلّ منهما من القرائن المنفصلة، أم تلحظ النسبة بين الدليلين العامّين بعد إعمال القرائن المنفصلة التي ترد على أحدهما؟

فإن لوحظت النسبة بين العامّين قبل إعمال القرائن المنفصلة، أي قبل تخصيص العامّ الأوّل بالدليل الثالث، فسوف تكون النسبة بين العامّين هي التباين، ويكون التعارض بينهما تعارضاً مستقرّاً. أما إذا لوحظت النسبة بين

العامّين بعد تخصيص العامّ الأوّل بالدليل الثالث، فتكون النسبة بين العامّين بعد التخصيص هي نسبة العموم والخصوص المطلق، لأنّ العامّ الأوّل (يجب إكرام الفقراء) بعد أن خصّص بالدليل الثالث وهو (لا يجب إكرام الفقراء الفسّاق) يصبح مفاده - أي العامّ الأوّل-: (يجب إكرام الفقراء العدول)، وحينئذٍ يكون مفاده إلى العامّ الثاني القائل (لا يجب إكرام الفقراء) هي نسبة الأخصّ المطلق إلى الأعمّ.

والحاصل أن النسبة بين العامّين هل تلحظ بين ظهوري العامّين الأوّلين قبل انقلابهما إلى نسبة العموم والخصوص المطلق أم أن مفاد النسبة بين العامّين تلحظ بعد انقلابها إلى العموم والخصوص المطلق بالمقدار الذي يكون حجّة، وهو مايسمّى بانقلاب النسبة؟

الثمرة على القول بانقلاب النسبة وعدمها

ولا يخفى وجود ثمرة تترتّب على انقلاب النسبة وعدمها، وحاصل هذه الثمرة هي: على فرض انقلاب النسبة بمعنى أن النسبة بين العامّين تلحظ بعد الانقلاب، فهذا يعني عدم وجوب إكرام الفقير الفاسق، ووجوب إكرام الفقير العادل، والسبب في عدم وجوب إكرام الفقير الفاسق، هو لأجل التمسّك بظهور الدليل الثالث (وهو لا تكرم الفقراء الفسّاق)، أما وجوب إكرام الفقراء العدول؛ فلأجل أن الدليل الأوّل العامّ (وهو أكرم الفقراء) بعد تخصيصه بالدليل الثالث (لا تكرم الفقراء الفسّاق) صار مضمونه - أي العامّ الأوّل بعد التخصيص- وجوب إكرام الفقراء العدول.

ومضمون الدليل الأوّل وهو العامّ الأوّل بعد التخصيص، يخصّص الدليل الثاني (لا يجب إكرام الفقراء) فينتج بعد تخصيص العامّ الثاني بالدليل الأوّل: (لا يجب إكرام الفقراء الفسّاق).

وأما على فرض ملاحظة النسبة بين العامّين قبل الانقلاب، فالنتيجة هي:

١. عدم وجوب إكرام الفقراء العدول؛ لأنّ الدليل الأوّل (يجب إكرام الفقراء) وإن كان يدلّ على وجوب إكرام الفقراء العدول، لكن هذا الدليل بعد أن تعارض مع الدليل الثاني (لا يجب إكرام الفقراء)، فحينئذٍ نرجع إلى الأصول العملية وهي البراءة من حرمة إكرام الفقراء العدول، وكذا البراءة من وجوب إكرامهم.

٢. عدم وجوب إكرام الفقير الفاسق، بمقتضى الدليل الثالث (لا تكرم الفقراء الفسّاق) لعدم وجود معارض له.

ومما ينبغي التذكير به هو أن البحث في ملاحظة النسبة بكونها هل تكون بعد الانقلاب أم قبله، إنّما يأتي في حالة كون الدليل الثالث المخصّص لعموم العامّ الأوّل منفصلاً عنه، لأنّه في حالة اتّصاله به سوف يرتفع ظهور العامّ الأوّل في العموم، وحينئذٍ لا معنى لأن يقال أن ملاحظة النسبة هل تلحظ في ظهور الدليل في العموم قبل تخصيصه أم تلحظ في ظهور الدليل الظهور بعد التخصيص وهو الظهور الحجّة؟

وفي مقام الجواب عن كيفية ملاحظة النسبة وهل هي بعد تخصيص العامّ الأوّل بالدليل الثالث؟ اتجاهان[1]:

الاتجاه الأوّل: ملاحظة النسبة بعد الانقلاب

هذا الاتجاه يذهب إلى أن المدار على ملاحظة الظهورين بالمقدار الذي يكونان حجّة فيه، ويمكن تقريب هذا البيان بالشكل التالي:

المقدّمة الأولى: المعارض لا يكون معارضاً إلا بمقدار ما يكون حجّة فيه.

والدليل على هذه المقدّمة هو أن المعارضة تتحقّق بين الدليلين إذا كان كلاهما حجّة، أما إذا كان أحدهما حجّة دون الآخر فلا تتحقّق بينهما معارضة،

---

(١) سنذكر في التعليق على النصّ الأقوال في مسألة انقلاب النسبة.

إذ لا تتعارض الحجّة مع اللاحجّة.

المقدّمة الثانية: إن قاعدة الجمع العرفي تقتضي قرينية كلّ حجّة أخصّ على الحجّة الأعمّ.

بمعنى أن كبرى القرينية والجمع العرفي بين العامّ والخاصّ التي تقدّم الكلام عنها في بحث التعارض غير المستقرّ، تقتضي قرينية الحجّة الأخصّ على الأعمّ.

بعد بيان هاتين المقدّمتين نقول: إن ظهور العامّ الأوّل وهو (أكرم الفقراء) ليس حجّة في العموم، وإنما هو حجّة في خصوص الفقراء العدول، لتخصيصه بالدليل الثالث وهو (لاتكرم الفقراء الفسّاق). وعليه تكون المعارضة بين ظهور العامّ الأوّل في خصوص الفقراء العدول، وبين ظهور العامّ الثاني وهو (لا يجب إكرام الفقراء) الشامل للفقراء العدول والفسّاق، وحينئذٍ تكون النسبة بينهما نسبة الأخصّ المطلق إلى الأعمّ المطلق.

وهذا ما ذكره المحقّق النائيني قُدِّسَ سِرُّهُ بقوله: «إن ملاحظة النسبة بين الأدلّة إنّما هي لأجل تشخيص كونها متعارضة أو غير متعارضة، وقد تقدّم: أن تعارض الأدلّة إنما هو لأجل حكايتها وكشفها عما لا يمكن جعله وتشريعه لتضادّ مؤدّياتها، فالتعارض بين الأدلّة إنما يكون بمقدار كشفها وحكايتها عن المراد النفس الأمري. ومن الواضح: أن تخصيص العامّ يقتضي تضييق دائرة كشفه وحكايته؛ فإن التخصيص يكشف لا محالة عن عدم كون عنوان العامّ تمام المراد، بل المراد هو ما وراء الخاصّ، لأنّ دليل الخاصّ لو لم يكشف عن ذلك يلزم لغوية التعبّد به وسقوطه عن الحجّية، فلازم حجّية دليل المخصّص هو سقوط دليل العامّ عن الحجّية في تمام المدلول وقصر دائرة حجّيته بما عدا المخصّص، وحينئذٍ لا معنى لجعل العامّ بعمومه طرف النسبة، لأنّ النسبة إنما تلاحظ بين الحجتين، فالذي يكون طرف النسبة هو الباقي تحت العامّ الذي

يكون العامّ حجّة فيه، فلو خصّص أحد العامّين من وجهٍ بمخصّص متّصل أو منفصل، يسقط عن الحجّية في تمام المدلول ويكون حجّة فيما عدا عنوان الخاصّ، فتلاحظ النسبة بينه بمقدار حجّيته وبين العامّ الآخر، ولا محالة تنقلب النسبة من العموم من وجه إلى العموم المطلق. وبالجملة: انقلاب النسبة بين الأدلّة إنما يكون من ثمرات تقديم الخاصّ على العامّ وحكومة أصالة الظهور فيه على أصالة الظهور في العامّ. وبذلك يظهر ضعف ما قيل: من أن النسبة بين الأدلّة إنما تكون بما لها من الظهورات، والمخصّص المنفصل لا يزاحم الظهور وإنما يزاحم الحجّية، فالتخصيص بالمنفصل لا يوجب انقلاب النسبة»[(١)].

مناقشة السيد الشهيد للاتجاه الأوّل

لا إشكال في المقدّمة الأولى من هاتين المقدّمتين، وإنما الخلاف مع المحقّق النائيني في المقدّمة الثانية التي ادّعى فيها أن قاعدة الجمع العرفي تقول بتقديم كلّ حجّة أخصّ على الحجّة الأعمّ، ولكن هذا الكلام غير تامّ؛ لأنّ المعارضة وإن كانت لا تتحقّق إلا بين الحجتين، لكن لابدّ من التمييز بين المعارضة وبين القرينية.

بيان ذلك: إن كلّ دليل لفظي يتضمّن اعتبارين؛ الأوّل: اعتبار أنّه كلام له ظهور كاشف عن مراد المتكلّم، والاعتبار الآخر هو: اعتبار أنّه هذا الكلام حجّة في إثبات مراد المتكلّم، والمعارضة بين الدليلين وإن كانت بلحاظ الاعتبار الثاني أي بين الحجتين، لأنّ التعارض هو التنافي بين الحجتين، لكن القاعدة العرفية التي اعتمدها المحقّق النائيني التي ادّعى فيها تقديم الخاصّ بما هو حجّة على العامّ الحجّة، هي في الواقع مصادرة على المطلوب؛ لأنّه كما يعقل تقديم الخاصّ بما هو حجّة على العامّ الحجّة، كذلك يعقل تقديم الخاصّ بما هو كلام

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٧٤٨.

ظاهر على العامّ، كما لو كان ظهور الدليل الأوّل منذ البداية خاصّاً في نفسه، كما لو كان لسانه من أوّل الأمر يقول: (يجب إكرام الفقراء العدول) فانه يصلح حينئذٍ لتخصيص الدليل الثاني، لما تقدّم من أن الخاصّ أقوى في الشمول لمورده من العامّ، وفي المقام لا تكفي أخصّية الدليل الأوّل الناشئة من تخصيصه بالدليل الثالث.

والوجه في ذلك هو أن العرف يقدّم الأخصّ على الأعمّ من باب كونه أظهر في الشمول لمورده من العامّ، ولا يكون تقديم الخاصّ على العامّ لمجرّد خصوصيّته، وعلى هذا الأساس فإنَّ تخصيص الدليل الثالث (لا تكرم الفقراء الفسّاق) للدليل الأوّل (يجب إكرام الفقراء) وإخراج الفسّاق منه، لا يغيّر ظهور الدليل الأوّل في إكرام الفقراء العدول ويصيره أقوى من ظهور الدليل الثاني (لا يجب إكرام الفقراء) كي يقدّم عليه.

نعم، يمكن أن يكون الدليل الأوّل أقوى من الدليل الثاني فيما لو فرض وروده من أوّل الأمر بلسان إكرام الفقراء العدول، كما لو ورد بلسان (أكرم الفقراء العدول)، لكن هذا خلاف الفرض وهو أن العامّ الأوّل ورد منذ البداية بلسان عامّ وهو (إكرام الفقراء) الشامل للفقراء العدول والفسّاق. وخروج الفقراء الفسّاق منه بسبب تخصيص الدليل الثالث (لا تكرم الفقراء الفسّاق) لا يستوجب أقوائية ظهوره (ظهور العامّ الأوّل) في الفقراء العدول من ظهور العامّ الثاني (لا تكرم الفقراء) كي يكون مخصّصاً له.

وهذا ما أشار إليه السيد الشهيد بقوله: «الصحيح: أن الأخصّية التي هي ميزان القرينية بحسب المرتكز العقلائي إنما هي الأخصّية بلحاظ ذات المدلول لا بلحاظ المقدار المعتبر منه، لأنّ النكتة النوعية الملحوظة عقلائياً في هذه القرينية بعد وضوح أن البناءات العقلائية في أمثال المقام ليست تعبّدية وإنما هي بنكات الطريقية والكاشفية، هي أن الأخصّية توجب مرتبة من تركيز نظر

الدليل على الحكم الخاصّ أقوى من مرتبة تركيز نظر الدليل العامّ على ذلك الحكم الخاصّ المشمول له بالعموم، وهو معنى الأظهرية النوعية. ومن الواضح أن هذه الدرجة من التركيز التي تشكّل نكتة للأظهرية النوعية وبالتالي لقرينية الخاصّ على العامّ إنما هي من شؤون الأخصّية بلحاظ ذات المدلول لا الأخصّية بلحاظ ما هو المقدار الحجّة منه، لأنّ مجرّد سقوط جزء من المدلول عن الحجّية لسبب خارجي لا يغيّر شيئاً من درجة ظهور اللفظ بالنسبة إلى باقي الأفراد، ولا يعطي للدليل ظهوراً أشدّ بالنسبة إلى تلك الأفراد الباقية لكي يصلح للقرينية على عامّ ما»[1].

وبهذا يتّضح أن ما أفاده المحقّق النائيني من انقلاب النسبة غير تامّ.

الاتجاه الثاني: ملاحظة النسبة قبل الانقلاب

إن الأساس في ملاحظة النسبة هو قبل انقلابها، أي أن المدار هو على الظهورين بما هما ظهوران، وهذا الاتجاه ذهب إليه المحقّق الخراساني قُدِّسَ سِرُّهُ، وهو الاتجاه الصحيح.

وهذا ما ذكره صاحب الكفاية بقوله: «إن النسبة إنما هي بملاحظة الظهورات، وتخصيص العامّ بمخصّص منفصل ولو كان قطعياً لا ينثلم به ظهوره، وإن انثلم به حجّيته، ولذلك يكون بعد التخصيص حجّة في الباقي، لأصالة عمومه بالنسبة إليه... فانقدح بذلك أنه لابدّ من تخصيص العامّ بكلّ واحد من الخصوصيات مطلقاً، ولو كان بعضها مقدّماً أو قطعياً، ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفاً، ولو لم تكن مستوعبة لأفراده، فضلاً عما إذا كانت مستوعبة لها، فلابدّ حينئذٍ من معاملة التباين بينه وبين مجموعها ومن ملاحظة الترجيح بينهما وعدمه، فلو رجّح جانبها أو اختير فيها لم

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٢٩٣.

يكن هناك ترجيح فلا مجال للعمل به أصلاً، بخلاف ما لو رجّح طرفه أو قدّم تخييراً، فلا يطرح منها إلا خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور من التخصيص بغيره، فإن التباين إنما كان بينه وبين مجموعها لا جميعها، وحينئذٍ فربما يقع التعارض بين الخصوصيات فيخصّص ببعضها ترجيحاً أو تخييراً، فلا تغفل.

هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضات متّحدة، وقد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينها متعدّدة، كما إذا ورد هناك عامّان من وجه مع ما هو أخصّ مطلقاً من أحدهما، وأنه لابدّ من تقديم الخاصّ على العامّ ومعاملة العموم من وجه بين العامّين من الترجيح والتخيير بينهما، وإن انقلبت النسبة بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما؛ لما عرفت من أنه لا وجه إلا لملاحظة النسبة قبل العلاج»[1].

تعليق على النص

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**ثم إنّ المراد بالأخصّية التي هي ملاك القرينية الأخصّية عند المقارنة..**» لا يخفى أن لانقلاب النسبة صوراً متعدّدة، وفيها تفاصيل كثيرة، ومن أراد التفصيل مراجعة فوائد الأصول[2].

الأقوال في انقلاب النسبة

القول الأوّل: ملاحظة النسبة بعد انقلابها

وهو ما ذهب إليه المحقّق النائيني، أي يجب أن ندخل في المعارضة غير ماسقطت حجّيته من العامّ الأوّل بسبب المخصّص، لأنّ ماسقطت حجّيته لا معنى أن يكون معارضاً.

وممن ذهب إلى هذا القول، بالإضافة إلى المحقّق النائيني، السيد الخميني

---

(١) كفاية الأصول: ص٤٥٣.

(٢) انظر فوائد الأصول: ج٤، ص٧٤٠-٧٤٨.

والسيد الخوئي.

• قال السيد الخميني: «المبحث الثالث: ما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين وهي كثيرة نذكر مهمّاتها... ومنها ما ورد دليلان متباينان فقد يرد المخصّص لأحدهما فتنقلب نسبتهما إلى الأخصّ المطلق، كقوله: (أكرم العلماء) و(لا تكرم العلماء)، فإذا ورد: (لا تكرم فسّاق العلماء) يصير مفاد (أكرم العلماء): (أكرم عدولهم) وهو أخصّ من قوله: (لا تكرم العلماء). وقد يرد مخصّص آخر ويرتفع الاختلاف بينهما، فيختصّ كلٌّ بموضوع، كما ورد في المثال: (أكرم عدول العلماء) فيصير مفاد (لا تكرم العلماء) بعد التخصيص: (لا تكرم فسّاق العلماء) وهو غير منافٍ لقوله: (أكرم عدول العلماء)، وقد يرد مخصّص وتنقلب نسبتهما إلى العموم من وجه كما لو ورد في المثال: (أكرم نحويّي العلماء، ولا تكرم فسّاق العلماء)؛ لأنّ النسبة بين قوله أكرم العلماء غير الفسّاق منهم ولا تكرم العلماء النحويّين أعمّ من وجه، إلى غير ذلك من موارد انقلاب النسبة»[1].

• وقال السيد الخوئي: «ولكن الصحيح هو انقلاب النسبة. وتحقيق هذا البحث يقتضي ذكر مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: أن لكلّ لفظ دلالات ثلاثاً.

الدلالة الأولى: كون اللفظ موجباً لانتقال الذهن إلى المعنى. وهذه الدلالة لا تتوقّف على إرادة اللافظ...

الدلالة الثانية: دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً للمتكلّم بالإرادة الاستعمالية (أي دلالة اللفظ على أن المتكلّم أراد تفهيم هذا المعنى واستعمله فيه). وهذه الدلالة تسمّى عند القوم بالدلالة التصديقية، وعندنا بالدلالة الوضعية...

---

(١) الرسائل: ج٢، ص٣٦.

الدلالة الثالثة: دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً للمتكلّم بالإرادة الجدّية، وهي التي تسمّى عندنا بالدلالة التصديقية...

المقدّمة الثانية: أن التعارض بين دليلين لا يتحقّق إلا باعتبار كون كلّ منهما حجّة ودليلاً في نفسه لولا المعارضة، إذ لا معنى لوقوع التعارض بين ما هو حجّة وما ليس بحجّة.

وبضمّ هذه المقدّمة إلى المقدّمة الأولى يستنتج صحّة القول بانقلاب النسبة، فإنه إذا قام دليل عامّ ثم ورد دليل مخصّص لذلك العامّ، وقام دليل آخر معارض للعامّ، فلابدّ من ملاحظة النسبة بين العامّ ومعارضه، بعد إخراج ما يشمله المخصّص، لأنّ العامّ لا يكون حجّة بالنسبة إلى ما خرج منه بالمخصّص، فالتصديق بانقلاب بالنسبة لا يحتاج إلى أزيد من تصوّره»(١).

القول الثاني: عدم انقلاب النسبة

وقد ذهب إلى هذا القول صاحب الكفاية والمصنّف كما تقدّم في مطاوي البحث ووافقه على أصل الدعوى كلّ من المحقّق الأصفهاني والمحقّق العراقي:

• قال المحقّق الأصفهاني: «إن مقتضى الأصل العقلائي – في باب المحاورات المبنيّة على الإفادة والاستفادة – كون الظاهر كاشفاً نوعيّاً عن الإرادة الجدّية، كما أن مقتضى الوضع أو القرينة كونه مستعملاً فيما هو ظاهر فيه ذاتاً أو عرضاً، والمعارضة والحجّية، وتقديم إحدى الحجّتين على الأخرى، من شؤون هذه الكاشفية النوعية عن المراد بالإرادة الجدّية، وإلا فمجرّد الاستعمال لا حجّية فيه، حتى يتصوّر التعارض في الدليلين والحجّتين، أو تقديم حجّة على حجّة. ومنه تعرف أن عدم انقلاب الظهور وما يترتّب عليه ليس له دخل في انقلاب النسبة التي هي مبنى التعارض والترجيح إلّا بالنظر إلى مآل الأمر ونتيجته.

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٣٨٨.

وذلك: لأنّ إلقاء الظاهر – في مقام الإفـادة والاسـتفادة – كاشـف طبعـيّ نوعيّ عن إرادة الظاهر حقيقةً وجدّاً، وهذه الكاشفية النوعيـة مـلاك الحجّيـة، دون الكاشفية الفعلية الشخصية. فالقطع بعـدم إرادة العمـوم، أو قيـام الحجّـة على عدم إرادته، ينافي كشفه الفعلي عن إرادة العمـوم لا كـشفه النـوعيّ، ومـع انحفاظ كشفه – النوعيّ العمومي– يعامل مع الخاصّ الآخر هنا معاملة العـامّ مع الخاصّ، ولا فرق بين أن يكون المتكلّم من عادته إفادة مرامه بشخصين مـن كلامه، أو لم يكن كذلك؛ لأنّ هذا البناء لا يغيّر الكاشـفية النوعيـة، مثلـه مـا لم يظهر عدم القرينة المنفصلة ولا شهادة لعدم جواز العمل بالعلم قبـل الفحـص عن المخصّص؛ لعدم حصول الكاشفية النوعية، فإن عدم الظفـر بـه لا يحـدث كاشفية لما لا كشف له، كما أن الظفـر بـه يوجـب اخـتلال كـشفه، وإلا لـسرى إجمال المخصّص المنفصل إلى العامّ»[1].

• وقال المحقّق العراقي: «الأمر الخامس: إذا كان التعارض بـين أكثـر مـن دليلين، ففيه صور... الصورة الخامسة ما إذا ورد عامّـان متعارضـان بالتبـاين، كقوله أكرم العلماء، وقوله لا تكرم العلماء. فإنه بملاحظة ورود دليل ثالـث قـد يقال بانقلاب النسبة بينهما من التباين إلى العموم المطلق تارة، وإلى العمـوم مـن وجهٍ أخرى. فالأوّل ما لو كان مفاد الدليل الثالث إخـراج عـدول العلـماء مـن قوله (لا تكرم العلماء)، أو إخراج فسّاق العلماء من قوله: (أكـرم العلـماء) فإنـه تنقلب النسبة بذلك بين العامّين إلى العموم المطلق.

ومن ذلك: الأدلّة الدالّـة بعـضها عـلى إرث الزوجـة مـن العقـار مطلقـاً، وبعضها على عدم إرثها منها مطلقاً، وبعضها على إرثها من العقـار إن كانـت أمّ ولد»[2].

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٣، ص٤٠٩.

(٢) نهاية الأفكار: ج ٤٤، ق ٢، ص١٦٤.

القول الثالث: التفصيل

وهو مختار الشيخ الأنصاري، حيث ذهب إلى التفصيل بين ما إذا كانت نسبة المتعارضات نسبة واحدة، كما لو كانت نسبتها نسبة الخاصّ إلى العامّ. مثلاً قال: (أكرم العلماء)، ثم قال: (لا تكرم النحويين)، ثم قال: (لا تكرم الصرفيين) وبين ما إذا كانت نسبة المتعارضات مختلفة، مثلاً: ورد عامّ، نحو قوله: (أكرم العلماء) ثم ورد عامّ آخر نسبته مع الأوّل نسبة العموم من وجهٍ نحو قوله: (لا تكرم فسّاق العلماء)، ثم ورد مخصّص لأحدهما مثل قوله: (يستحبّ إكرام العدول).

فعلى الأوّل لا يصحّ انقلاب النسبة، بل يلزم رعاية النسبة السابقة. وعلى الثاني يصحّ انقلاب النسبة ورعاية الترتيب والنسبة المنقلبة.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «إن النسبة بين المتعارضات المذكورة: إن كانت نسبة واحدة فحكمها حكم المتعارضين. فإن كانت النسبة العموم من وجهٍ وجب الرجوع إلى المرجّحات، مثل قوله: (يجب إكرام العلماء) و (يحرم إكرام الفسّاق) و (يستحبّ إكرام الشعراء) فيتعارض الكلّ في مادّة الاجتماع. وإن كانت النسبة عموماً مطلقاً، فإن لم يلزم محذور من تخصيص العامّ بهما خصّص بهما، مثل المثال الآتي. وإن لزم محذور، مثل قوله: (يجب إكرام العلماء) و (يحرم إكرام فسّاق العلماء) و (يكره إكرام عدول العلماء) فإن اللازم من تخصيص العامّ بهما بقاؤه بلا مورد، فحكم ذلك كالمتباينين، لأنّ مجموع الخاصّين مباين للعامّ»[1].

• قوله: «**بل هو المطابق للمرتكزات العرفية لأنّ النكتة في جعل الأخصّية قرينة هي ما تسبّبه الأخصّية عادة..**». لا يخفى أن السيد الشهيد لا يريد أن يقول أن النكتة في التقديم هي الأقوائية، وإنما الصحيح عنده هي الأخصّية، ولكن لماذا يتقدّم الأخص؟ فيجيب أنه يتقدّم بهذه النكتة العقلائية.

---

(١) فرائد الأصول: ج٤، ص١٠٣.

تطبيقات انقلاب النسبة

إن لقاعدة انقلاب النسبة موارد كثيرة في مختلف الفروع الفقهية من المعاملات والعبادات، نكتفي بذكر بعض مهمّاتها.

الفرع الأوّل: ما ورد من الروايات المتعارضة في ضمان العارية

وهذه الروايات على طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلّ على نفي ضمان العارية بقول مطلق، كصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «**ليس على مستعير عارية ضمان، وصاحب العارية والوديعة مؤتمن**»[١].

ومثله صحيح عبد الله بن سنان وصحيح محمد بن مسلم وموثّق مسعدة[٢].

الطائفة الثانية: ما دلّ على نفي ضمان العارية مع عدم الاشتراط وعلى ضمانها مع الاشتراط؛ أي اشتراط ضمانها عند التلف. كصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام حيث قال: «**إذا هلكت العارية عند المستعير لم يضمنه، إلا أن يكون اشترط عليه**»[٣].

الطائفة الثالثة: ما دلّ على الضمان في عارية الدنانير مطلقاً، وإن لم يشترط الضمان، كصحيح عبد الله سنان قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: **لا تضمن العارية، إلا أن يكون قد اشترط فيها ضمان إلا الدنانير؛ فإنها مضمونة وإن لم يشترط فيها ضماناً**»[٤].

الطائفة الرابعة: ما يدلّ على نفي الضمان في غير عارية الدنانير وإثباته فيها، كحسنة عبد الملك بن عمرو عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**ليس على صاحب العارية ضمان، إلا أن يشترط صاحبها، إلا الدراهم؛ فإنها مضمونة، اشترط صاحبها أو لم**

---

(١) وسائل الشيعة: ح١٣، ص٢٣٧، ب١، من أحكام العارية، ح٦.

(٢) المصدر السابق: ج١٣، ص٢٣٦، ح٣ و١٠.

(٣) المصدر السابق: ح١.

(٤) المصدر السابق: ب٣، ح١.

يشترط»[١].

الطائفة الخامسة: ما دلّ على ضمان عارية الذهب والفضة مطلقاً، كموثّقة إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله أو أبي إبراهيم عليهما السلام قال: «**العارية ليس على مستعيرها ضمان إلا ما كان من ذهب أو فضة فإنهما مضمونان اشترطا أو لم يشترطا**»[٢].

وكذلك ما ورد في صحيح زرارة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: العارية مضمونة؟ فقال: **جميع ما استعرته فتوِىَ فلا يلزمك تواه إلا الذهب والفضة فإنهما يلزمان إلا أن تشترط عليه أنه متى توِىَ لم يلزمك تواه، وكذلك جميع ما استعرت فاشترط عليك لزمك، والذهب والفضة لازم لك وإن لم يشترط عليك**»[٣].

وإذا تبيّنت هذه الطوائف نجد أن النسبة بين ما يدلّ على ثبوت الضمان مع الاشتراط، وبين سائر المخصّصات، هي نسبة العموم من وجه، فقد يكون الاشتراط في غير عارية الدرهم والدينار، وربما يكون الاشتراط في عاريتهما. وقد تكون عارية الدرهم أو الدينار بلا اشتراط.

وعين هذه النسبة – أي العموم والخصوص من وجه– نجدها بين ما يدلّ على الضمان في عارية الذهب والفضّة، وبين ما يدلّ على الضمان مع الاشتراط أيضاً، ومقتضى القاعدة هو تخصيص العامّ بجميع هذه المخصّصات.

وقد ذكر السيد الخوئي أن الوجه في لزوم تخصيص العامّ بجميع هذه المخصّصات هو ما ذكرناه سابقاً: من أنه إذا كانت النسبة – بين المخصّصات – العموم من وجه، يخصّص العامّ بجميعها. وأما ما يدلّ على نفي الضمان في غير عارية الدرهم، وإثباته فيها وما يدلّ على نفي الضمان في غير عارية الدينار، وإثباته فيها، فهما بمنزلة رواية واحدة دالّة على نفي الضمان في غير عارية

---

(١) المصدر السابق: ح٣.

(٢) المصدر السابق: ح٤.

(٣) المصدر السابق: ح١.

الدرهم والدينار، وإثباته في عاريتهما، إذ الأوّل منهما يدلّ على نفي الضمان في عارية الدنانير بالإطلاق، وعلى إثباته في عارية الدرهم بالتصريح، والثاني منهما يدلّ على نفي الضمان في عارية الدرهم بالإطلاق، وعلى إثباته في عارية الدينار بالتصريح، وبين إطلاق السلب في كلّ منهما والإيجاب في الآخر جمع عرفي بتقييد إطلاق السلب في كلّ منهما بالإيجاب في الآخر، فيجمع بينهما على النحو المزبور. ويصير حاصل مضمونهما نفي الضمان في غير عارية الدرهم والدينار، وإثباته في عاريتهما وتقع المعارضة بينهما، وبين ما يدلّ على نفي الضمان في غير عارية الذهب والفضّة، وإثباته في عاريتهما (أي العقد السلبي من الروايتين) معارض بالإيجاب في ما يدلّ على نفي الضمان في غير عارية الذهب والفضّة، وإثباته في عاريتهما. والنسبة بينهما هي العموم من وجه، لاختصاص العقد السلبي منهما بنفي الضمان في مثل عارية الكتب، واختصاص الإيجاب في هذه الرواية بإثبات الضمان في عارية الدرهم والدينار. ويجتمعان في عارية الذهب والفضّة غير المسكوكين كالحليّ. ومقتضى القاعدة تساقطهما فيه والرجوع إلى العامّ الفوقي الذي يدلّ على نفي الضمان بقول مطلق»[1].

الفرع الثاني: انفعال الماء الكرّ المتغيّر بالنجاسة

مقتضى الجمع بين نصوص المقام بعد انقلاب النسبة، انفعال الماء الكرّ المتغيّر بالنجاسة، والوجه في انقلاب النسبة في المقام، أن الروايات على ثلاث طوائف.

الطائفة الأولى: ما دلّ على اعتصام الكرّ الراكد، كقوله عليه السلام في صحيح معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء**»[2]

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٣٩٧.

(٢) وسائل الشيعة: ج١، ص١١٧، ب ٩، من الماء المطلق، ح٢.

ودلّ على ذلك عدّة نصوص معتبرة[١]، حيث دلّت على عدم انفعال الماء الكرّ بملاقاة النجس مطلقاً، سواء تغيّر أم لا.

الطائفة الثانية: ما دلّ على انفعال الماء الراكد بالتغيّر مطلقاً، كرّاً كان أم دونه، كصحيح حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**كلّما غلب الماء على ريح الجيفة، فتوضّأ من الماء واشرب، فإذا تغيّر الماء وتغيّر الطعم، فلا توضّأ منه ولا تشرب**»[٢].

وصحيح أبي خالد القماط أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام: «يقول في الماء يمرّ به الرجل وهو نقيع فيه الميتة والجيفة: **إن كان الماء قد تغيّر ريحه أو طعمه فلا تشرب ولا تتوضّأ منه، وإن لم يتغيّر ريحه وطعمه فاشرب وتوضّأ**»[٣].

ونسبة هذه الطائفة مع نصوص الطائفة الأولى هي العموم من وجه؛ لأنّ الكرّ أعمّ من المتغيّر بالنجاسة ومن غيره، كما أن المتغيّر بالنجاسة أعمّ من الكرّ وغيره.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على انفعال الماء القليل بمجرّد ملاقاة النجس وإن لم يتغيّر. مثل صحيح أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يدخل يده في الإناء وهي قذرة؟ قال عليه السلام: **يكفى الإناء**»[٤].

وفي القاموس: كفأه كمنعه: كبّه وقلبه، ويمكن كونه من باب الإفعال، كما عبّر به في قوله: (فأكفى رأسه) في رواية أبي مريم الأنصاري[٥] المراد به إراقة الماء وهو كناية عن التنجيس كما قال في وسائل الشيعة[٦].

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص١٠٢، ح١.

(٢) المصدر السابق: ح١ و٥ و٦.

(٣) المصدر السابق: ح٤.

(٤) المصدر السابق: ج١، ص١١٤، ب٨، ح٧.

(٥) المصدر السابق: ح١٢.

(٦) المصدر السابق: ح: ٤.

وموثّق سماعة عن أبي بصير عنهم عليهم السلام قال: «إذا أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس إلا أن يكون أصابها قذر بول أو جنابة، فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء»[١].

وفي موثّقته الأخرى قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قذر لا يدري أيهما هو، وليس يقدر على ماء غيرهما، قال: **يهريقهما جميعاً ويتيمّم**»[٢].

وهذه الطائفة الثالثة أخصّ مطلقاً بالنسبة إلى الطائفة الثانية، وبها يخرج الماء القليل عن موضوع دليل انفعال الماء الراكد بالتغيير، فيصير مفاد الطائفة الثانية انفعال غير القليل من الراكد، وهو الكرّ بالتغيير، وحينئذٍ تنقلب نسبتها مع الطائفة الأولى من العموم من وجه إلى العموم المطلق فتخصّص الطائفة الأولى الثانية ويرتفع التعارض. وتصير النتيجة انفعال الماء الكرّ بالتغيّر.

وهذا ما ذكره السيد الشهيد في شرح العروة الوثقى، حيث قال: «الاستعانة بكبرى انقلاب النسبة أيضاً، ولكن بوجه آخر، فقد كنّا في الوجه السابق نفرض نشوء انقلاب النسبة من مخصوص يخرج مادّة الافتراق لأحد العامّين من وجه، وفي هذا الوجه يدّعى إمكان انقلاب النسبة على أساس وجود مخصّص لأحد العامّين المتعارضين بنحو التساوي، بأن يقال: إن لدينا دليلاً يدلّ بإطلاقه على عدم انفعال الكرّ بالملاقاة، سواء حصل التغيّر أو لا، ولدينا أيضاً دليل ثانٍ يدلّ بإطلاقه على انفعال الكرّ بالملاقاة، سواء حصل التغيّر أوّلاً، وهذا الدليل هو رواية أبي بصير قال: (سألته عن كرّ من ماء مررت به وأنا في سفر قد بال فيه حمار أو بغل أو إنسان؟ قال: **لا تتوضّأ منه ولا تشرب منه**)، وهذان الدليلان متعارضان بنحو التساوي، بمعنى أن كلاً منهما يشمل كلتا حالتي التغيّر

(١) المصدر السابق: ح٢.

(٢) المصدر السابق: ح٢.

وعدمه. وهناك دليل ثالث، وهو ما ورد في نفي الانفعال عن الكرّ في مورد الملاقاة غير المغيّرة، من قبيل قوله في رواية أبي بصير: (**لا تشرب من سؤر الكلب إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه**)، فإن العادة قاضية بأن شرب الكلب من حوض كبير لا يوجب تغيّره. فهذه الرواية مختصّة مورداً بالملاقاة غير المغيّرة، فتكون أخصّ مطلقاً من الدليل الثاني الدالّ على انفعال الكرّ بالملاقاة، فيقيّد الدليل الثاني بما إذا أوجب البول تغيّر الماء، وبذلك يصبح أخصّ مطلقاً من الدليل الأوّل الدالّ على أن الكرّ لا ينجسه شيء، فينتج أن الكرّ ينجّس بالتغيّر ولا ينجّس بالملاقاة. وهذا الوجه مبنيّ على انقلاب النسبة أيضاً، والتحقيق خلافه على ما بيّنّا في الأصول»[1].

الفرع الثالث: الجمع بين النصوص الواردة في منع بيع العذرة وجوازه

حيث وردت طائفة من هذه الروايات دلّت على حرمة بيع العذرة مطلقاً، كموثّقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام: «**ثمن العذرة من السحت**». وفي موثّقته الأخرى قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر فقال: إني رجل أبيع العذرة فما تقول؟ قال: **حرام بيعها وثمنها**، وقال: **لا بأس ببيع العذرة**»[2].

ودلّت طائفة أخرى من هذه الروايات على جواز بيع العذرة مطلقاً، كما في خبر محمد بن مضارب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**لا بأس ببيع العذرة**»[3].

والملاحظ أن النسبة بين هاتين الطائفتين هي نسبة التباين، ولكن يمكن تقييد مطلقات المنع بما دلّ على جواز البيع في عذرة ما يؤكل لحمه وأرواثه من الإجماع والسيرة، بل النصوص الدالّة على طهارتها - بناء على إناطة المنع

---

(١) شرح العروة الوثقى: ج١، ص١٠٩.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٢، ص١٢٦، ب٤٠ من أبوب ما يكتسب به: ح ١ و ٢.

(٣) المصدر السابق: ح٣.

بنجاسة العذرة- فتنقلب النسبة بين الطائفتين من التباين إلى العموم والخصوص المطلق، فتكون النتيجة عدم الجواز في عذرة غير المأكول. وهذا ما أشار إليه السيد الخميني قُدِّسَ سِرُّهُ بقوله: «يمكن الجمع بين الروايات، بتقييد روايات المنع بالإجماع والسيرة فيما يؤكل لحمه، فتنقلب النسبة بين الطائفتين المتباينتين إلى الأعمّ والأخصّ المطلق، فيقيد الأعمّ بالأخص، فصارت النتيجة عدم الجواز في عذرة غير المأكول»[١].

الفرع الرابع: الجمع بين ما دلّ على نجاسة ملاقي الميتة من ذي النفس السائلة مطلقاً وبين ما دلّ على طهارته

مثال الأوّل: ما ورد عن الإمام الباقر عليه السلام في صحيح حفص: «**لا يفسد الماء، إلا ما كانت له نفس سائلة**»[٢]. ومثله مرفوع محمد بن يحيى[٣].

مثال الثاني: صحيح عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميّت، هل يصلح له الصلاة فيه قبل أن يغسله؟ قال: **ليس عليه غسله وليصلّ فيه ولا بأس**»[٤] فإنّ النسبة بين هاتين الطائفتين هي التباين.

ولكن وردت هناك طائفة ثالثة أمر فيها بغسل ملاقي الماء أو السمن الذي تقع فيه الفأرة وتموت، كما في صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إذا وقعت الفأرة في السمن فماتت فيه، فإن كان جامداً فألقها وما يليها، وإن كان ذائباً فلا تأكله واستصبح به، والزيت مثل ذلك**»[٥]، وصحيح معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت: جرذ مات في زيت أو سمن أو عسل، فقال: **أما السمن**

---

(١) المكاسب المحرمة للسيد الإمام الخميني: ج١، ص٤١.

(٢) وسائل الشيعة (الطبعة الإسلامية): ج٢، ص١٠٥١ ب ٣٥، من النجاسات، ح٢.

(٣) المصدر السابق: ح٥.

(٤) المصدر السابق: ج١٢، ص٦٦، ب٦، مما يكتسب به، ح٢.

(٥) المصدر السابق: ص١٠٣٥، ب٢٦، ح٥.

والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله والزيت يستصبح به»[١].

فهذه الطائفة تدلّ على سراية النجاسة من الميتة إلى ملاقيها إذا كانت رطبة وعدم سرايتها من الميتة اليابسة، فتخصّص عموم تنجّس ملاقي الميت. إلى هذا الجمع أشار السيد الخوئي بقوله: «فإنها دلّت بإطلاقها على عدم منجّسية الميتة لملاقيها كانت الملاقاة في حال الرطوبة أم في حالة الجفاف، والنسبة بينها وبين ما دلّت على نجاسة الميتة مطلقاً هي التباين. إلا أن الأخبار الآمرة بغسل ما يلاقي الماء أو السمن الذي تقع فيه الفأرة وتموت الدالّة على نجاسة ملاقي الميتة الرطبة قد قيّدت إطلاق الصحيحة بما إذا كانت ميتة الحمار يابسة، وبهذا انقلبت النسبة بينها وبين المطلقات من التباين إلى العموم المطلق، لأنّ الصحيحة بعد تقييدها بالميتة الجافّة تكون أخصّ مطلقاً من المطلقات، فتقيّد دلالتها على نجاسة الميتة بما إذا كانت رطبة، وهذا هو انقلاب النسبة الذي صحّحناه في محلّه»[٢].

الفرع السادس: الصلاة في الثوب الملوَّث بالعذرة نسياناً

حكم المشهور بإعادة الصلاة إذا صلّى وفي ثوبه عذرة ما لا يؤكل إذا كان نسياناً، واستدلّ له بإطلاق موثّق ابن بكير الدالّ على عدم صحّة الصلاة في ما لا ما يؤكل لحمه مطلقاً عن جهل أو نسيان.

ويعارض موثّق ابن بكير، حديث لا تعاد الوارد في الناسي؛ لأنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه، فتقع المعارضة بينهما في الصلاة في ما لا يؤكل لحمه نسياناً.

ولكن صحيح عبد الرحمن دلّ على صحّة صلاة الجاهل في ما لا يؤكل لحمه نسياناً، حيث قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي وفي ثوبه

---

(١) المصدر السابق: ح١.

(٢) التنقيح: كتاب الطهارة: ج١، ص٥٤٩.

عذرة من إنسان أو سنّور أو كلب، أيعيد صلاته؟ قال: **إن كان لم يعلم فلا يعيد**»[١].

وبه يخصّص موثّق ابن بكير، فتنقلب النسبة بينه وبين حديث «لا تعاد» من العموم من وجه إلى العموم المطلق، فيخصّص به عموم حديث «لا تعاد» ويحكم برأي المشهور إعادة الصلاة إذا صلّى وفي ثوبه عذرة ما لا يؤكل إذا كان نسياناً.

وإلى هذا المعنى أشار السيد الحكيم بقوله: «المشهور وجوب الإعادة في الناسي، واستدلّ له بما في موثّق ابن بكير من قوله عليه السلام: (**لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلّي في غيره مما أحلّ الله تعالى أكله**) لظهور كونه في بيان حكم الصلاة الواقعة من المكلّف، كأنه قيل: (إذا صلّى فعليه الإعادة)، وبينه وبين حديث: (لا تعاد)، وإن كان هو العموم من وجه؛ لاختصاص الحديث بالنسيان وعمومه للخلل من حيث (لا يؤكل) وسائر موارد الخلل، وعموم الموثّق للنسيان والجهل واختصاصه بالخلل من حيث لا يؤكل، إلا أنه بعد خروج الجاهل عن الموثّق بمقتضى الصحيح السابق يبقى مختصّاً بالناسي، فتنقلب النسبة بينه وبين حديث (لا تعاد) ويكون أخصّ مطلقاً منه فيقدّم عليه»[٢].

الفرع السابع: روايات حرمة بيع الخنزير

فمن هذه الروايات ما دلّ بعمومه أو إطلاقه على حرمة بيع الخنزير مطلقاً، كقول الصادق عليه السلام في خبر تحف العقول: «**وأما وجوه الحرام من البيع والشراء فكلّ أمر يكون فيه الفساد مما هو منهيّ عنه من جهة أكله أو شربه أو كسبه أو نكاحه أو ملكه... نظير البيع بالربا، أو البيع للميتة، أو الدم، أو لحم الخنزير**»[٣].

---

(١) وسائل الشيعة: ج٢، ص١٠٦٠، ب٤٠، من النجاسات، ح٥.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ج٥، ص ٣٤٩.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٢، ص ٥٥، ب٢، مما يكتسب به، ح١.

ومنها ما دلّ على جواز بيع الخنزير وصحّته، كصحيح أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له على الرجل مال فيبيع بين يديه خمراً وخنازير يأخذ ثمنه، قال: **لا بأس**»(١).

والنسبة بين هاتين الطائفتين هي التباين، وتتعارضان.

ولكن في المقام وردت طائفة أخرى دلّت على عدم جواز بيع الخنزير للمسلم وجوازه لغير المسلم، ذمّياً كان أو غيره، كقول الإمام الكاظم عليه السلام في صحيحة علي بن جعفر، في نصرانيين باع أحدهما الخنزير إلى أجل ثم أسلما: «**إنما له الثمن، فلا بأس أن يأخذه**»(٢).

فإنه دلّ بمفهوم الحصر على عدم جواز غير أخذ الثمن بعد الإسلام. ومرجعه إلى حرمة بيع الخنزير بعد الإسلام، كما دلّ على صحّة بيعه قبل الإسلام، وإلا لما جاز أخذ الثمن بعد الإسلام.

ومثله في الدلالة خبر معاوية بن سعيد عن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن نصراني أسلم وعنده خمر وخنازير، وعليه دَين هل يبيع خمره وخنازيره ويقضي دينه؟ قال: لا»(٣).

ومثله موثّق منصور قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: لي على رجل ذمّي دراهم، فيبيع الخمر والخنزير وأنا حاضر، فيحلّ لي أخذها؟ فقال: **إنّما لك عليه دراهم، فقضّاك دراهمك**»(٤).

وبهذه الموثّقة تخصّص الطائفة المانعة، فتنقلب النسبة بين العامّين من التباين إلى العموم المطلق. كما قال السيد الخوئي: «والصحيح أن يقال إن الظاهر من

---

(١) المصدر السابق: ص١٧٢، ب٦٠، ح٥.

(٢) وسائل الشيعة: ج١٢، ص١٧٢، ب٦١، من أبواب ما يكتسب به، ح١.

(٣) المصدر السابق: ب٥٧، ح١.

(٤) المصدر السابق: ب٦٠، ح١.

خبر منصور، ومن قولهعليه السلام في رواية قرب الإسناد (**إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذه**) ومن رواية عمار بن موسى هو جواز بيع الذمّي الخنزير قبل الإسلام، فيقيّد بها ما يدلّ على حرمة بيعه مطلقاً، إذن فتنقلب النسبة وتصير المانعة أخصّ من المجوّزة ومقيّدة لها، وعليه فلا يجوز لغير الذمّي بيع الخنزير»[1]. ولكنّك قد عرفت أن التقييد لا يختصّ بالذمّي.

الفرع الثامن: الماء في الفم للمضمضة

كما لو تمضمض الصائم للتبرّد أو للاستنشاق أو لوضوء الصلاة فسبق الماء إلى حلقه. فقد اختلفت النصوص في الدلالة على بطلان الصوم ووجوب القضاء بذلك، وهي على ثلاث طوائف.

الطائفة الأولى: ما دلّ على عدم وجوب القضاء على الصائم إذا دخل الماء في حلقه بالمضمضة مطلقاً، كموثّقة عمار الساباطي قال: «سألت أبا عبد اللهعليه السلام عن الرجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء وهو صائم، قال: **ليس عليه شيء إذا لم يتعمّد ذلك**، قلت: فإن تمضمض الثانية فدخل في حلقه الماء؟ قال: **ليس عليه شيء**، قلت: فإن تمضمض الثالثة؟ قال: فقال: **وقد أساء، ليس عليه شيء ولا قضاء**»[2].

الثانية: ما دلّ على التفصيل بين التمضمض للوضوء وبين غيره، مثل موثّقة سماعة، قال: «سألته عن رجل عبث بالماء يتمضمض به ما عطش فدخل حلقه، قال: **عليه قضاؤه، وإن كان في وضوء فلا بأس به**»[3].

فإن هذه الموثّقة مخصّصة لموثّقة عمّار بمفهوم الشرط بالتمضمض لغير الوضوء بالدلالة على وجوب القضاء لو سبق الماء إلى الحلق حينئذ.

(١) مصباح الفقاهة: ج١، ص١٣٩.

(٢) وسائل الشيعة: ج٧، ص٥٠، باب ٢٣، من ابواب مما يمسك عنه الصائم، ح٥.

(٣) المصدر السابق: ح١.

الثالثة: ما دلّ على التفصيل بين التمضمض لوضوء الفريضة وبين التمضمض لوضوء النافلة، فدلّ على وجوب القضاء إذا سبق الماء إلى الحلق في الثاني دون الأوّل.

مثل صحيح حماد عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الصائم يتوضّأ للصلاة فيدخل الماء حلقه، فقال: **إن كان وضوؤه لصلاة فريضة فليس عليه شيء، وإن كان وضوؤه لصلاة نافلة فعليه القضاء**»(١).

وكذلك مقطوعة يونس قال: «**الصائم في شهر رمضان يستاك متى شاء، وإن تمضمض في وقت فريضة فدخل الماء حلقه فليس عليه شيء وقد تمّ صومه، وإن تمضمض في غير وقت فريضة فدخل الماء حلقه فعليه الإعادة**»(٢).

وهذه الطائفة تخصّص الطائفة الثانية بدلالتها على نفي وجوب القضاء في التمضمض لوضوء النافلة.

إلى غير ذلك من موارد عديدة تجري فيها قاعدة انقلاب النسبة من مختلف الفروع الفقهية في العبادات والمعاملات.

خلاصة البحث في انقلاب النسبة

• وقع الخلاف بين الأصوليين في أن مفاد النسبة بين الدليلين الأوّلين العامّين هل تلحظ بعد تخصيص العامّ الأوّل بالدليل الثالث أم أن النسبة قبل تخصيص العامّ الأوّل؟

• الثمرة في انقلاب النسبة، هي أن النسبة بين العامّين إذا لوحظت بعد الانقلاب، فهذا يعني عدم وجوب إكرام الفقير الفاسق، ووجوب إكرام الفقير العادل. وأما على فرض ملاحظة النسبة بين العامّين قبل الانقلاب، فالنتيجة هي:

---

(١) المصدر السابق: ج٧، ص٤٩، ب٢٣، ح١.

(٢) المصدر السابق: ح٣.

١. عدم وجوب الفقراء العدول.

٢. عدم وجوب إكرام الفقير الفاسق.

• في المقام اتجاهان في ملاحظة النسبة:

• **الاتجاه الأوّل**: ملاحظة النسبة بعد الانقلاب.

• مناقشة السيد الشهيد للاتجاه الأوّل: في المقام لا تكفي أخصّية الدليل الأوّل الناشئة من تخصيصه بالدليل الثالث؛ لأنّ العرف يقدّم الأخصّ على الأعمّ من باب كونه أظهر في الشمول لمورده من العامّ، ولا يكون تقديم الخاصّ على العامّ لمجرّد خصوصيّته.

• **الاتجاه الثاني**: ملاحظة النسبة قبل الانقلاب

إن الأساس في ملاحظة النسبة هو قبل انقلابها، أي أن المدار هو على الظهورين بما هما ظهوران، وهذا الاتجاه ذهب إليه المحقّق الخراساني قُدِّسَ سِرُّهُ، وهو الاتجاه الصحيح.

فهرس المصادر

١. الإتقان في علوم القرآن، كمال الدين عالم المسلمين أبو المناقب أبو بكر السيوطي الشافعي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٦ - ١٩٩٦م، لبنان - دار الفكر.

٢. أجود التقريرات، تقرير بحث النائيني، للسيد الخوئي، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ ش، منشورات مصطفوي — قم.

٣. أحكام الخلل في الصلاة، الشيخ الأعظم أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سره، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، تحقيق: لجنة التحقيق الطبعة الأولى - ربيع الأول ١٤١٣، المطبعة: باقرى- قم.

٤. إرشاد الفحول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، والمتوفى ١٢٥٠هـ الطبعة الأولى، بيروت، دار المعرفة ١٣٩٩هـ.

٥. الاستصحاب مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، فرع قم المقدسة، شعبان ١٤١٧ هـ.

٦. الأصول من الكافي، ثقة الإسلام أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، المتوفى سنة ٣٢٩ هـ، مع تعليقات نافعة مأخوذة من عدّة شروح، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، الناشر دار الكتب الإسلامية مرتضى آخوندي، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ.

٧. بحار الأنوار، العلامة محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، المتوفى ١١١١هـ، مؤسسة الوفاء، بيروت،١٤٠٣هـ.

٨. بحر الفوائد في شرح الفوائد، الميرزا محمد حسن الآشتياني، الطبعة الحجرية.

٩. بحوث في شرح العروة الوثقى، السيد محمد باقر الصدر، الطبعة الأولى مطبعة الآداب – النجف الأشرف.

١٠. بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية، السيد محمود الهاشمي، تقريراً لأبحاث الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط٢، ١٩٩٧م.

١١. البيان في تفسير القرآن، الامام الأكبر زعيم الحوزة العلمية السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة ١٣٩٥ هـ– ١٩٧٥ م.

١٢. التبيان في تفسير القرآن، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، المتوفى ٤٦٠هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٠٩هـ.

١٣. تحرير الوسيلة، حجة الإسلام والمسلمين سيد العلماء والمجتهدين رئيس الملة والدين آية الله العظمى ومولانا الأعظم الحاج السيد روح الله الموسوي الخميني، الطبعة الثانية، مطبعة الآداب – النجف الأشرف ١٣٩٠هـ.

١٤. تعليقة على الحلقة الثالثة، السيد محمود الهاشمي، إسماعيليان، الطبعة الثانية ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦ م.

١٥. التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقريراً لبحث آية الله العظمى السيد أبي القاسم الخوئي، تأليف الميرزا علي التبريزي الغروي، الناشر: دار الهادي للمطبوعات، قم.

١٦. جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٧ ش.

١٧. حاشية المحقق الإصفهاني على المكاسب، الشيخ محمد حسين الإصفهاني، (ط: مجمع الذخائر الإسلامية) .

١٨. الحاشية على استصحاب القوانين، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، المطبعة: باقري - قم، الطبعة الأولى، ربيع الأول ١٤١٥، الناشر: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري.

١٩. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف بن أحمد البحراني المتوفى ١١٨٦هـ، تحقيق محمد تقي الأيرواني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

٢٠. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، الفيلسوف الرباني صدر الدين محمد الشيرازي، المتوفى ١٠٥٠هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

٢١. دراسات في علم الأصول، السيد الخوئي، تقرير السيد علي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٢٢. درر الفوائد، العلّامة آية الله العظمى الشيخ عبد الكريم الحائري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم المقدسة، تحقيق الشيخ محمد مؤمن القمي، الطبعة الخامسة.

٢٣. الرسائل، السيد روح الله الخميني، المتوفى ١٤١٢هـ، مؤسسة اسماعيليان، قم ١٣٦٨ش.

٢٤. رسالة في منجزات المريض، السيد اليزدي، المتوفى ١٣٣٧هـ، سنة الطبع: ١٣٧٨ مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع - قم - إيران.

٢٥. شرائع الإسلام، المحقق الحلي، المتوفى٦٧٦ هـ. مطبعة أمير، قم، ١٤٠٩ هـ.

٢٦. شرح المنظومة، قسم المنطق، علق عليه: آية الله الشيخ حسن زادة الأملي.
٢٧. الصحاح (صحاح اللغة)، إسماعيل بن حماد الجوهري المتوفى ٣٩٣هـ، تحقيق أحمد بن عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت ١٤٠٧هـ.
٢٨. العروة الوثقى، آية الله العظمى السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي المتوفى سنة ١٣٣٧ هـ مع تعليقات عدّة من الفقهاء العظام قدس سره، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
٢٩. فرائد الأصول للشيخ الأعظم أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سره ١٢١٤ – ١٢٨١ هـ، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم أنصاري، مرتضى بن محمد أمين، قم: مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٩هـ.
٣٠. الفصول الغروية، الشيخ محمد حسين الإصفهاني، الطبعة الحجرية، من منشورات دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤هـ.
٣١. فوائد الأصول، الميرزا النائيني، تقرير: محمد علي الكاظمي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة.
٣٢. قوانين الأصول، المحقق القمي، الطبعة الحجرية، المجلد الأول ١٣٧٨هـ، والمجلد الثاني ١٣٢٤هـ.
٣٣. القوانين المحكمة (قوانين الأصول) (ط: المكتبة العلمية الإسلامية وطبعة عام ١٢٨٧)، أبو القاسم القمي.
٣٤. الكافي، الشيخ الكليني، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٣ش.
٣٥. كتاب الخمس، الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري قدس سره، تحقيق: لجنة التحقيق الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ، مؤسسة الهادي.

٣٦. كتاب الزكاة، مستند العروة الوثقى، محاضرات زعيم الحوزة العلمية آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي، المؤلف: العلامة حجة الاسلام والمسلمين الشيخ مرتضى البروجردي الطبعة الأولى، ١٤١٣، المطبعة: العلمية – قم.

٣٧. كتاب الصلاة ، آية الله العظمى الميرزا محمد حسين النائيني، المقرر: آية الله المحقق الشيخ محمد علي الكاظمي، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١١ هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة.

٣٨. كتاب الصلاة، الشيخ مرتضى الأنصاري، المتوفى، ١٢٨١هـ. لجنة تحقيق تراث الشيخ الأنصاري، ١٤١٥هـ.

٣٩. كتاب الصلاة، مستند العروة الوثقى، محاضرات زعيم الحوزة العلمية آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي، المؤلف: العلامة حجة الاسلام والمسلمين الشيخ مرتضى البروجردي الطبعة الأولى، جمادي الآخرة ١٤١٣، المطبعة: العلمية – قم .

٤٠. كتاب الصوم، مستند العروة الوثقى، محاضرات زعيم الحوزة العلمية آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي دام ظله العالي، تأليف الشيخ مرتضى البروجردي، سنة الطبع: ١٣٦٤هـ.

٤١. كتاب الصوم، الشيخ الأعظم الشيخ مرتضى الأنصاري، تحقيق: لجنة التحقيق، الطبعة الأولى: محرم ١٤١٣ المطبعة: باقري–قم.

٤٢. كتاب الطهارة، التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقريراً لبحث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، المؤلف: العلامة الميرزا على الغروي التبريزي، الناشر: دار الهادي للمطبوعات، قم، الطبعة الثالثة، ذي الحجة ١٤١٠ هـ.

٤٣. كتاب الطهارة، العلامة الأكبر والأستاذ الأعظم آية الله العظمى مولانا الإمام الحاج آقا روح الله الموسوي الخميني، مطبعة مهر، قم.
٤٤. كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي ١٠٠ – ١٧٥ هـ ، تحقيق الدكتور مهدى المخزومي، الدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، الطبعة الثانية، إيران، ١٤٠٩ هـ.
٤٥. كفاية الأصول، المحقق الخراساني، مؤسسة أنصاريان، قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٤٦. لمحات الاصول الإمام الخميني، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٧٩ – ١٤٢١ الطبعة الاولى.
٤٧. مباحث الأصول، السيد كاظم الحائري، تقريراً لابحاث آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، الناشر: المؤلّف، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
٤٨. مبادئ الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحلي المتوفى: ٧٢٦، إخراج وتعليق وتحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، الطبعة الثالثة، رمضان ١٤٠٤، مكتب الإعلام الإسلامي.
٤٩. مجمع البيان في تفسير القرآن، الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي المتوفى ٥٦٠هـ، دار المعرفة، بيروت.
٥٠. مجمع البيان في تفسير القرآن، الشيخ الطبرسي، من منشورات مكتبة آية الله المرعشي – ١٤٠٣ ق
٥١. مستمسك العروة الوثقى، السيد محسن الطباطبائي الحكيم، المتوفى ١٣٩٠ هـ مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٩١ هـ.
٥٢. مصباح الأصول، السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي، المتوفى١٤١٣ هـ. مطبعة العلمية، قم، ١٣١٧ هـ.
٥٣. مصباح الفقاهة، الشيخ محمد على التوحيدي، تقريراً لابحاث السيد

الخوئي، الناشر: مكتبة الداوري – قم ،الأولى المحققة.

٥٤. مصباح الفقية، آقا رضا الهمداني، المتوفى ١٣٢٢هـ، مكتبة الصدر، الطبعة الحجرية.

٥٥. مطارح الأنظار، الشيخ أبي القاسم الكلانتر، الطبعة الحجرية، من منشورات مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

٥٦. معارج الأصول، المحقق الحلي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام – ١٤٠٣ هـ.

٥٧. معالم الدين في الأصول، الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني، مؤسسة النشر الإسلامي – ١٤٠٦هـ.

٥٨. معجم الفروق اللغوية الحاوي لكتاب أبي هلال العسكري وجزءاً من كتاب السيد نور الدين الجزائري، تحقيق مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.

٥٩. معجم مقاييس اللغة، أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون الرئيس، قسم الدراسات النحوية بكلية دار العلوم سابقاً وعضو المجمع اللغوي، مركز النشر: مكتب الاعلام الاسلامي.

٦٠. مفاتيح الأصول، السيد المجاهد، الطبعة الحجرية، من منشورات مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

٦١. المكاسب المحرّمة، العلامة الأكبر والأستاذ الأعظم آية الله العظمى مولانا الإمام الحاج آقا روح الله الموسوي الخميني قدس سره مع تذييلات لمجتبى الطهراني، مؤسسة اسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة ١٤١٠ هـ.

٦٢. من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، مؤسسة النشر الإسلامي.

٦٣. مناهج الوصول الى علم الأصول، السيد الامام الخميني قدس سره، مؤسسة

تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، قم ١٤١٤هـ.

٦٤. منتهى الأصول، حسن بن على أصغر الموسوي البجنوردي، المتوفى: ١٣٧٩.

٦٥. منهاج الصالحين، فتاوى آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي، الطبعة الثامنة والعشرون، ذو الحجة ١٤١٠ هـ المطبعة: مهر – قم، نشر مدينة العلم.

٦٦. نهاية الأفكار، المحقق العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، ١٤٠٥هـ.

٦٧. نهاية الحكمة، محمد حسين الطباطبائي، تحقيق وتصحيح وتعليق: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، الطبعة الرابعة عشرة المنقحة، ١٤١٧هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٦٨. نهاية الدراية، الشيخ محمد حسين الإصفهاني، انتشارات مهدوي– أصفهان.

٦٩. نهاية السؤول بشرح منهاج الأصول، جمال الدين عبد الرحيم الآسنوي، المتوفى ٧٧٢هـ، عالم الكتب، القاهرة ١٣٤٣هـ.

٧٠. النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، المتوفى ٦٠٦هـ، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، الطبعة الرابعة، ١٣٦٤ ش، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم – ايران.

٧١. الوافي في شرح الوافية، السيد الكاظمي، من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي، تحت الرقم ١٩٢١ .

٧٢. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن الحسن الحرّ العاملي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٤ هـ، قم المقدّسة.

فهرس الكتاب

(٩٤) الاستصحاب التعليقي ٥

تطبيقات ٦

١ . استصحاب الحكم المعلق ٦

تحرير محلّ النزاع في الاستصحاب التعليقي ٩

بيان كيفية إجراء الاستصحاب التعليقي ١١

الاعتراضات على الاستصحاب التعليقي ١٢

الاعتراض الأوّل ١٢

الجواب على الاعتراض الأوّل ١٦

مناقشة المصنّف للاعتراض الأوّل ٢٢

تعليق على النص ٢٣

تطبيقات فقهية ٢٤

مناقشة السيد الخوئي للمحقّق النائيني ٢٦

مناقشة السيد الشهيد للسيد الخوئي ٢٧

(٩٥) الاعتراض الثاني على الاستصحاب التعليقي ٢٩

مناقشة الاعتراض الثاني ٣٢

الجواب الأوّل: الحكم يتنجّز بوصول كبراه وصغراه ٣٢

الجواب الثاني: مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل ٣٢

(٩٦) الاعتراض الثالث: الاستصحاب التعليقي معارض بالتنجيزي ٣٥

جواب الاعتراض الثالث ٣٨

مناقشة السيد الشهيد لصاحب الكفاية ٤١
بيان السيد الشهيد لجواب الشيخ الأنصاري ٤٥
مناقشة السيد الشهيد لجواب الشيخ الأنصاري........................ ٤٧
الأقوال في الاستصحاب التعليقي ٤٨
القول الأوّل: جريان الاستصحاب التعليقي ٤٨
القول الثاني: عدم جريان الاستصحاب المعلّق مطلقاً................ ٥١
القول الثالث: التفصيل بين رجوع القيد إلى الحكم ورجوعه إلى الموضوع ٥٢
تفصيل آخر للسيّد الشهيد ٥٤
الخطأ في مثال العصير العنبي إذا غلى ٥٥
تعليق على النص ٥٧
اعتراضات الأعلام على مقالة النائيني بالحكومة ٥٨
خلاصة البحث في استصحاب الحكم المعلّق........................... ٦١
(٩٧) استصحاب عدم النسخ ٦٣
١. النسخ في مرحلة المصلحة والإرادة ٦٦
٢. النسخ في مرحلة الجعل والاعتبار ٦٧
أنحاء الشكّ في نسخ الجعل.. ٦٨
إشكال التمسّك بالاستصحاب لإثبات عدم النسخ.................... ٧٠
معارضة استصحاب بقاء التكليف باستصحاب عدم التكليف ٧٣
النسخ في اللغة والاصطلاح ٧٥
الجواب على شبهة البداء ٧٧
موارد وقوع النسخ في الشريعة الإسلامية ٧٧
تعليق على النص ٨١
الأقوال في استصحاب عدم النسخ ٨١

تطبيقات لاستصحاب عدم النسخ في الشرائع السابقة ٨٤
بحث حول القرعة ٨٨
خلاصة البحث في استصحاب عدم النسخ ٨٩
(٩٨) استصحاب الكلي ٩١
الجهة الأولى: في أصل إجراء استصحاب الكلي ٩١
الجهة الأولى: في أصل إجراء استصحاب الكلي ٩٦
الاعتراض على استصحاب الكلّي في باب الأحكام ٩٦
تعليق السيد الشهيد على الاعتراض المذكور........................ ٩٨
الاعتراض على استصحاب الكلّي في باب الموضوعات ٩٩
النظريات المطروحة حول الكلّي ٩٩
عودة لأصل الاعتراض ١٠٣
الفرق بين استصحاب الكلّي واستصحاب الفرد ١٠٦
الفرق الأوّل: في العنوان التفصيلي والكلّي..........................١٠٦
الفرق الثاني: على أساس نظرية الرجل الهمداني ١٠٧
الفرق الثالث: للمحقّق العراقي ١٠٧
تعليق على النص ١٠٩
أجوبة الأعلام على الإشكال الوارد على استصحاب الكلّي في الأحكام ١٠٩
الجواب الأوّل: للمحقّق الإصفهاني ١٠٩
مناقشة السيد الشهيد للمحقّق الاصفهاني...........................١١١
الجواب الثاني: للمحقّق العراقي ١١٢
مناقشة السيد الشهيد للمحقّق العراقي..............................١١٣
الجواب الثالث: الكلّي لا يوجد إلَّا ضمن الخصوصية ١١٣
الأدلّة على تعلق الأحكام بالعناوين.................................١١٤

(٩٩) أقسام استصحاب الكلي.. ١١٧
الجهة الثانية: في أقسام استصحاب الكلّيّ ١١٨
منشأ الشك في بقاء الكلي ١٢٠
• أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي ناشئاً من الشكّ في حدوث الفرد ... ١٢٠
• أن لا يكون الشكّ ناشئاً من الشكّ في حدوث الفرد ١٢١
القسم الأوّل من استصحاب الكلي ١٢١
الحالة الأولى: أن يكون الكلّي معلوماً تفصيلاً............................ ١٢١
الحالة الثانية: أن يكون الكلّي معلوماً اجمالاً ١٢٢
الإشكال في جريان الاستصحاب في الحالة الثانية على مبنى العراقي ١٢٢
تعليق على النص ١٢٤
هل يغني استصحاب الفرد عن استصحاب الكلي؟ ١٢٤
(١٠٠) القسم الثاني من استصحاب الكلي ١٢٧
الاعتراض الأوّل: عدم جريان الاستصحاب على مبنى العراقي....... ١٣٢
الاعتراض الثاني: انتفاء الركن الثاني ١٣٢
الاعتراض الثالث: الموجود من الكلّي هو الصورة الذهنية ١٣٤
الاعتراض الرابع: حكومة الأصل السببي على المسبّبي ١٣٥
الاعتراض الخامس: استصحاب الكلّي معارض باستصحاب عدم الفرد الطويل ١٣٨
تعليق على النص ١٤٠
الأجوبة على الاعتراض الرابع ١٤١
الشبهة العبائية.. ١٤٤
التزام السيد الخوئي بالشبهة العبائية ١٤٤
جواب النائيني على الشبهة العبائية ١٤٥
جواب الشهيد الصدر على الشبهة العبائية ١٤٨

تطبيقات فقهية لاستصحاب الكلّي من القسم الثاني ١٥٠
(١٠١) الأقوال في استصحاب الكلّي من القسم الثالث ١٥٣
صور استصحاب الكلّي من القسم الثالث ١٥٥
رأي السيد الشهيد في استصحاب الكلّي من القسم الثالث ١٥٦
تعليق على النص ١٥٨
١. الأقوال في الصورتين الأولى والثانية ١٥٨
القول الأوّل: عدم الجريان فيهما ١٥٨
القول الثاني التفصيل بين الصورتين المتقدّميتن ١٦١
القول الثالث: الجريان مطلقاً ١٦٢
٢. الأقوال في الصورة الثالثة من استصحاب الكلّي من القسم الثالث.. ١٦٤
القسم الرابع من استصحاب الكلي ١٦٧
الأقوال في استصحاب القسم الرابع من استصحاب الكلي ١٦٩
القول الأوّل: جريان الاستصحاب في القسم الرابع ١٦٩
القول الثاني: عدم جريان الاستصحاب في القسم الرابع ١٦٩
القول الثالث: التفصيل ١٧١
خلاصة البحث في استصحاب الكلي ١٧٢
(١٠٢) الاستصحاب في الموضوعات المركبة ١٧٥
حالات تركب الموضوع ١٨٠
الحالة الأولى: إذا كان الموضوع عنوان الاقتران أو المجموع ١٨٠
الحالة الثانية: إذا كان الموضوع ذات الأجزاء ١٨١
النقطة الأولى: تحقيق الحال في جريان الاستصحاب في ذوات الأجزاء... ١٨٢
الاعتراض على جريان الاستصحاب في جزء الموضوع ١٨٣
أجوبة أخرى على الاعتراض المتقدّم ١٨٤

الجواب الأوّل: الحكم متوقّف على الجزء غير الثابت ١٨٤
الجواب الثاني: كلّ جزء من الموضوع له جزء من الحكم ١٨٤
الجواب الثالث: كلّ جزء هو موضوع بشرط تحقّق الجزء الآخر..... ١٨٥
تعليق على النص ١٨٦
(١٠٣) النقطة الثانية: متى يكون الحكم مركّباً من ذوات الأجزاء ١٨٧
الحالة الأولى: تركّب الموضوع من العرض ومحلّه ١٩١
الفرق بين العدم النعتي والعدم المحمولي والعدم الأزلي ١٩٣
الحالة الثانية: الموضوع مركّب من عدم العرض ومحلّه ١٩٥
استثناءات من استصحاب العدم النعتي ١٩٨
الحالة الثالثة: الموضوع مركّب من عرضين ثابتين لمحلّ واحد....... ١٩٩
تعليق على النص ٢٠٠
الأقوال في العدم الأزلي.. ٢٠٢
القول الأوّل: عدم جريان استصحاب العدم الأزلي ٢٠٢
القول الثاني: جريان الاستصحاب في العدم الأزلي ٢٠٣
القول الثالث: التفصيل.. ٢٠٣
(١٠٤) النقطة الثالثة: متى يكون الشكّ في البقاء محفوظا................ ٢٠٥
وجود جهالة في صور ثلاث والأقوال فيها.................................. ٢١٢
الأوّل: جريان الاستصحاب في جميع الصور ٢١٣
الثاني: جريان الاستصحاب في الصورة الأولى والثانية فقط......... ٢١٣
الثالث: عدم الجريان في الصورة الأولى والثالثة ويجري في الثانية ٢١٣
استدلال أصحاب القول الأوّل.. ٢١٤
رجحان القول الثاني واختيار القول الثالث.............................. ٢١٨
أقسام مجهولي التاريخ ٢٢٠

الأوّل: ترتّب الأثر على وجود الحادث على نحو مفاد كان التامّة ٢٢١
الثاني: ترتّب الأثر على وجود الحادث على مفاد كان الناقصة........ ٢٢٣
الثالث ترتّب الأثر على عدم الحادث بمفاد النفي الناقص........... ٢٢٥
الرابع: ترتّب الأثر على عدم الحادث على نحو النفي التامّ........... ٢٢٥
(١٠٥) شبهة انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين ٢٢٧
شبهة انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين ٢٢٨
تفسيرات عبارة الآخوند ٢٣٠
تعليق على النص ٢٣٤
(١٠٦) التفسير الثاني لعبارة الآخوند.................................... ٢٣٥
مناقشة السيد الشهيد للتفسير الثاني.................................... ٢٣٩
المناقشة الأولى: الأثر الشرعي مترتّب على ذوات الأجزاء.......... ٢٣٩
المناقشة الثانية: النقض بعدم جريان الاستصحاب في الصورة الثانية ٢٤٢
تعليق على النص ٢٤٣
تفسيرات كلام الآخوند ومناقشاتها ٢٤٣
تفسير المحقّق الاصفهاني لكلام الآخوند ٢٤٥
جواب المحقّق الإصفهاني على كلام الآخوند ٢٤٦
تفسير المحقّق العراقي لكلام الآخوند ٢٤٧
جواب المحقّق العراقي على الآخوند.................................... ٢٤٨
خلاصة البحث في الموضوعات المركبة.................................. ٢٤٨
أقسام الاستصحاب ٢٥١
١. استصحاب الأحكام التكليفية ٢٥١
٢. استصحاب الأحكام الوضعية ٢٥١
٣. الاستصحاب الاستقبالي ٢٥٢

٤. الاستصحاب الوجودي ٢٥٣
٥. الاستصحاب في الأمور الاعتقادية ٢٥٤
٦. استصحاب الأمور التدريجية ٢٥٦
٧. استصحاب البراءة الأصلية (أصالة النفي) ٢٥٧
٨. استصحاب الزمان.. ٢٥٨

الخاتمة

في تعارض الأدلة

(١٠٧) تعريف التعارض **٢٦٣**
تمهيد **٢٦٤**
ما هو التعارض المصطلح؟ ٢٦٤
هيكلية البحث ٢٦٧
المقدّمة الأولى: انحلال الحكم إلى جعل ومجعول........................ ٢٦٨
المقدّمة الثانية: صور التنافي بين الحكمين ٢٦٨
عدم التعارض بين الأصلين ٢٧٠
عدم التعارض بين القطعيين والقطعي والظني ٢٧١
وقوع التعارض بين الدليلين الظنيين.. ٢٧٢
أقسام التعارض بين الدليلين اللفظيين ٢٧٢
تعليق على النصّ ٢٧٥
كيف نشأ التعارض في الأدلّة الشرعية ٢٧٨
١. العامل الذاتي ٢٧٨
٢. تغيّر أحكام الشريعة بواسطة النسخ ٢٧٩
٣. ضياع القرائن والغفلة عنها.. ٢٨٠
٤. التقية ٢٨١

٥. الدسّ والتزوير ٢٨٤
٦. اختلاف الزمان والمكان ٢٨٦
منشأ التعارض من وجهة نظر الروايات ٢٩٠
خلاصة ما تقدّم ٢٩٣
(١٠٨) الورود والتعارض **٢٩٥**
خروج الورود عن باب التعارض ٣٠٠
أقسام الورود ٣٠١
تقسيم آخر للورود ٣٠٤
تعريف الورود عند الأعلام ٣٠٦
أحكام الورود ٣٠٨
تطبيقات فقهية على الورود ٣٠٩
خلاصة ما تقدّم ٣١٨
(١٠٩) قاعدة الجمع العرفي النظرية العامة **٣٢١**
١. المراد من قاعدة الجمع العرفي ٣٢٥
٢. أنحاء الكلام المفسّر لمقصود المتكلّم ٣٢٥
٣. القرينة المتّصلة تهدم الظهور التصديقي والمنفصلة تهدم الحجّية .. ٣٢٦
٤. الضابطة في معرفة الكلام المفسِّر للكلام الأوّل ٣٢٨
٥. اختصاص الجمع العرفي في صورة القرينة المنفصلة ٣٣٠
تعليق على النص ٣٣٠
ضابطة الجمع العرفي عند الشيخ الأنصاري ٣٣١
خلاصة ما تقدّم ٣٣٢
تطبيقات فقهية ٣٣٣
التطبيق الأوّل: الصلاة في النجس جهلاً بالموضوع ٣٣٣

التطبيق الثاني: مسألة مقدار الدلاء المنزوحة ٣٣٤
التطبيق الثالث: الصلاة في المقابر..................................... ٣٣٥
(١١٠) الحكومة **٣٣٧**
اتجاهان في بيان سبب تقدّم الحاكم على المحكوم ٣٤٢
الاتجاه الأوّل: ما ذكره المحقّق النائيني ٣٤٢
مناقشة الاتجاه الأوّل ٣٤٤
الاتجاه الثاني: ما ذكره السيد الشهيد ٣٤٦
أقسام الحكومة... ٣٤٧
الفرق بين الاتجاه الأوّل والثاني ٣٤٨
تعليق على النص ٣٥٠
تعريف الشيخ الأنصاري للحكومة ٣٥١
تعريف صاحب الكفاية للحكومة ٣٥١
ضابطة الحكومة عند السيد الخميني **٣٥٤**
تقسيم المحقّق النائيني للحكومة ٣٥٥
مناقشة السيد الخميني للنائيني.. **٣٥٦**
مناقشة السيد الشهيد للسيد الخوئي ٣٥٨
أحكام الحكومة ٣٥٩
تطبيقات فقهية على الحكومة... ٣٦١
خلاصة ما تقدّم.. ٣٦٤
(١١١) التقييد.. **٣٦٧**
النحو الأوّل: التقييد المتصل.. ٣٧٠
النحو الثاني: التقييد المنفصل ٣٧١
القسم الأوّل: أن يكون لسان دليل التقييد لساناً صريحاً............ ٣٧١

القسم الثاني: أن لايكون لسان التقييد صريحاً ٣٧١
القسم الثالث: أن يكون مفاد القيد إثبات حكم مضادّ للمطلق ٣٧٥
تعليق على النص ٣٧٦
الوجه في تقديم المقيد على المطلق ٣٧٦
قاعدة تقديم التقييد على التخصيص ٣٧٦
مناقشة صاحب الكفاية للشيخ الأنصاري ٣٧٧
تطبيقات فقهية ٣٧٩
خلاصة ما تقدّم... ٣٨٣
(١١٢) التخصيص وأقسامه ٣٨٥
أقسام التخصيص ٣٨٨
النقطة الأولى: تقديم الخاصّ بملاك الأخصّية أم الأظهرية؟ ٣٩٠
الصحيح تقدّم الخاصّ بملاك الأخصّية.................................. ٣٩٢
تعليق على النص ٣٩٣
الإشكال الثاني على وجه تقدّم الخاصّ بالأظهرية......................... ٣٩٣
الفرق بين الحكومة والتخصيص عند الشيخ الأنصاري ٣٩٥
الفرق بين الحكومة والتخصيص عند المحقّق النائيني.................... ٣٩٦
تطبيقات فقهية ٣٩٧
التطبيق الثاني: جواز النكاح مع الكتابية............................... ٣٩٩
خلاصة ما تقدّم.. ٤٠١
(١١٣) انقلاب النسبة ٤٠٣
الثمرة على القول بانقلاب النسبة وعدمها............................. ٤٠٧
الاتجاه الأوّل: ملاحظة النسبة بعد الانقلاب........................... ٤٠٨
مناقشة السيد الشهيد للاتجاه الأوّل ٤١٠

الاتجاه الثاني: ملاحظة النسبة قبل الانقلاب ٤١٢
تعليق على النص ٤١٣
الأقوال في انقلاب النسبة..٤١٣
القول الأوّل: ملاحظة النسبة بعد انقلابها ٤١٣
القول الثاني: عدم انقلاب النسبة......................................٤١٥
القول الثالث: التفصيل...٤١٧
تطبيقات انقلاب النسبة ٤١٨
الفرع الأوّل: ما ورد من الروايات المتعارضة في ضمان العارية ٤١٨
الفرع الثاني: انفعال الماء الكرّ المتغيّر بالنجاسة ٤٢٠
الفرع الثالث: الجمع بين النصوص في منع بيع العذرة وجوازه......٤٢٣
الفرع الرابع: الجمع بين ما دلّ على نجاسة ملاقي الميتة ... .٤٢٤
الفرع السادس: الصلاة في الثوب الملوَّث بالعذرة نسياناً............٤٢٥
الفرع السابع: روايات حرمة بيع الخنزير ٤٢٦
الفرع الثامن: الماء في الفم للمضمضة ٤٢٨
خلاصة البحث في انقلاب النسبة ٤٢٩
فهرس المصادر...**٤٣١**
فهرس الكتاب...**٤٣٩**